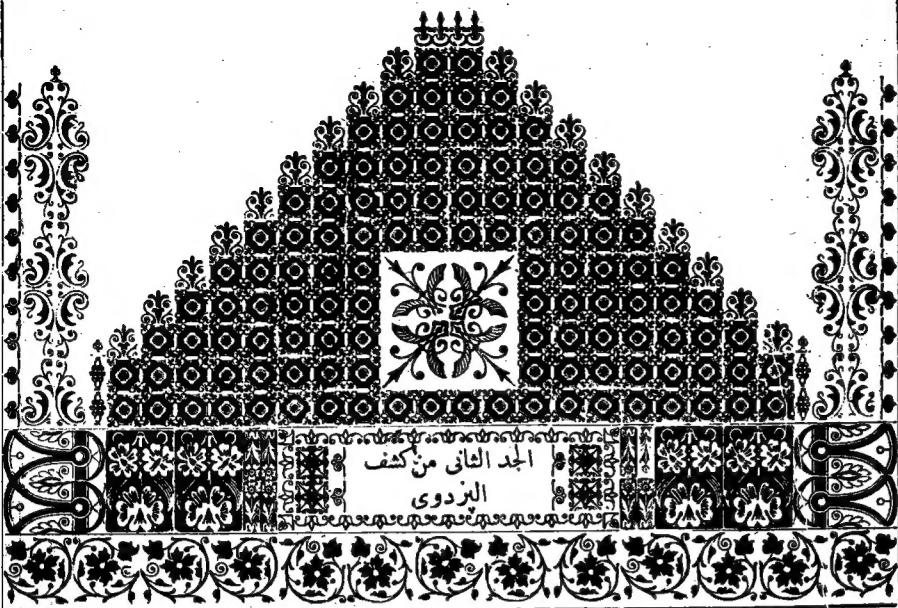


الجلد الثاني من كشف الاسرار لعبد العزيز
البخاري على اصول الامم فخر الاسلام ابي
الحسن علي بن محمد بن حسين البردوي نعمدهما
• الله بنفرايه •
طبع في مطبعة الشركة الصحافية العثمانية
صانها الله تعالى من الآفة والبليّة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب الفاظ العموم

قدم في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من السميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة ثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر * ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة واماثلثة افعال وافعل وافعله وفعله كاثواب وافلس واجربة وغلة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا * وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير * وجمع كثرة وهو ما سواها من المجموع * ثم حامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكر ا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فادونها واما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكر ا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه هو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستفراق على ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) الا ان في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله * ولقد امر على التميم بسبني * والمراد منها المجموع المذكورة لا امر فة باللام والاضافة فان

باب الفاظ العموم

الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وما اشبه ذلك

الكلام في الجمع المعرف يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التوقييم والميزان واصل الفقه
 لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلات قوله (اما صيغته
 فوضوعة للجمع) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدد فوضوعة للجمع لان واضع اللغة
 ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل ولل اثنين
 رجلان وللثلاثة والاف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة *
 قال شمس الاثمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله (وذلك
 شامل) اي العام بصيغته ومعناه شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن
 العمل به والاف ينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من
 غيره بعد انشاء الكل لانه ثابت يتيقن وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر
 عام عندنا اي متناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند
 بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحتمل على اخص الخصوص وان امكن
 العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على
 سبيل البديل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البديل ولهذا يصح نعتها بـاي عدد شاء فيكون
 حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * ولنا ان اطلاقه يصح على الكل
 بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على مادونه ادخاله في حيز
 الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا
 ان يحتمل على الثلاثة لتيقن او على الكل والكاملة موضوعة للشمول والعموم فيكون
 حلهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اي
 ولانه ينطلق على الأقل وهو الثلاثة عند نذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبدا
 فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث
 المعنى لان قوله زلهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعطيله بعد ذلك * لان
 مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المعاصد وهي المعاني
 فلذلك لم تعمقوا في الالفاظ قوله (والكلمة) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة
 الجمع * عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر
 هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه
 يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى
 الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وقد يرادون ما بينهما وهذا اللفظ
 انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع *
 قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لايتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحث في يمينه ولو تزوج
 ثلاثا يحث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمن اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صححت نيته حتى
 لو تزوج ثلاثا لا يحث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فوضوعة
 للجمع واما معناه
 فكذلك وذلك
 شامل لكل ما ينطلق
 عليه وادنى الجمع
 ثلاثة ذكر ذلك
 محمد صريح في كتاب
 السير في الانتقال وفي
 غير ما فصّر هذا
 الاسم عام متناولا
 جميع ما ينطلق عليه
 غير ان الثلاثة اقل
 ما يتناوله فصار اولى
 ولهذا قلنا في رجل
 قال ان اشتريت عبدا
 فهو كذا وان تزوجت
 نسا ما ان ذلك يقع على
 الثلاثة فصاعدا لما
 قلنا والكلمة عامة
 لكل قسم يتناوله
 وقد بصير هذا النوع
 مجازا عن الجنس اذا
 دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة لا عهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جنس

يتضمن الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فمين قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبد فامرته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس الا ترى انه لا لا غير لكان كلاما فآدم صلوات الله عليه كان كل الجنس للرجال وحواء رضى الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاجه فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة لا عهد) اي لام التعريف للعهود مثل ان يقول الرجل رايت رجلا ثم كتبت الرجل اي ذلك الرجل بعينه * ولا عهد اي لا عهد في اقسام الجموع ليكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود بممكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لا خرا لك تريد ان تزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا تزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام * فجعل اي هذا الاسم للجنس ليكن تعريفه باللام اذا جنس معهود في الذهن * وفيه معنى الجمع اي في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الكليات والكل ما لا يمنع مفهومه عن الشراكة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجعوهما على شمس واقاروا اذا كان كذلك كان في جعله جنسا عمل بالوصفين اي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف * ولو حل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه * لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اي حله على الجنس وجعله مجازا فهداوى من ابقائه على حقيقته * ان ذلك اي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبيدين وثلاثة واربعة والى ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والى ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها ان يافوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بالاضمام امثالها اليها لان نقصان في نفسها ثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضها بحاجة امثاله لانقصان في نفسه واذا كان كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل لا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التوقيم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

وكان كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل * واما العام بمعناه دون صيغته فانواع (الامر)

الامر في معنى العموم والتكرار وسنبينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ما هو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارھط وارھاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لمسادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح * والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما دري ولست احال ادري * اقوم آل حصن ام نساء * وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجعه على اقوام كان من هذا القبيل * وجع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهوم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذا التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجاعات * كان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي الفرقة اليسير * ثم قال الحسن هي اسم للعشرة * وقال الزهري للثلاثة * وقال عطية للاثنين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناسى واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وانما تدخل في الاسم للتانيث اول شبه التانيث والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتانيث بلا شبهة فيكون داخله لشبه التانيث وهو معنى الجمعية اذا لجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل به ادليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء * وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقها واحدة او ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبية كافها الجماعة الحامة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العلم بمعناه دون صيغته كلمة من * وهي مختصة بالولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى او قال ومن دخل من مالكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء * ولفظها مذكره وحدو يحتمل على اللفظ كثيرا وقد يحتمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * وتم في الاوئين لاحتالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمر ومعهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة له يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل للخصوص والعموم

هذه القرية فقال زيد وبكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغفون له وتقول زارني من اشتقت اليه وزرت من اكرمني وتريدوا احدا بعينه وهو معنى قوله وهي تحتل العموم اي في الشرط والاستفهام وبعض محال الخبر * والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما تعمم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولو قوما في الحرج وربما لا يمكنهم ذلك فاقم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراد * وكذلك في الاستفهام اذ قيل ازيد في الدار ام عمرو ام محمداً احد بطول الامر فاقم كلمة من مقام ذلك فتم عموم الانفراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه * ومنهم من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كافي الاول لكن افرد صلته في الثاني وجع في الاول نظرا الى اللفظ والامني كافي قوله تعالى * بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربّه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعنون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعانون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اي تستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصل العموم قوله (من شئت من عبيدي) اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقه الا واحدا منهم فان اعتقه واحدا بعد واحد عتقوا الا اخر وان اعتقه جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله له ان يعتقه جميعا * وجه قولهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعض يكون للجمله قال الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتبعض الجنس اي للبيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى * فاجتنبوا الرّجس من الاوثان * وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلفا فقال من عبيدي ليميز ما اليك عن ممالك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كافي قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخلع واقصا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبعض لما علمت في التمييز الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد اتعميم قال تعالى * فاذن لمن شئت منهم * ترجى من تشاء منهم * والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله للأمر ان يعتقه جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرّجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يعتقه الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة

ماشئت * كل من طعامي ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابي حنيفة
 رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعض فوجب العمل بحقيقتيهما اذا الكلام محمول
 على حقيقته ما يمكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم
 الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا يصير عاما يتناوله الاكثر
 ويثبت العمل بالتبعض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعض في العبيد
 دون غيره فوجب ان تعمل في التبعض فيه لافي غيره * فصار حقيقة ذلك ما قاله
 ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعض * وانما حلت على التمييز
 والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكسد العموم باضافة المشية الى عام
 صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص
 وهو مخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبعض * وكذلك في قوله تعالى * فاجنبوا
 الرجس من الاوثان * قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن
 الحمل على التبعض * وقد اقترن بقوله تعالى * فاذن لمن شئت منهم * وقوله عز اسمه * ترجى من
 تشاء * دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله * وقوله جل ذكره * ذلك ادنى
 ان تقر عينهن * وكذلك ترك التبعض في قوله خذ من مالي ماشئت وكل من طعامي ماشئت
 بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضمن بالقيمة او الدرهم وليس كذلك
 العتاق لانه قد يسمح بعضه ويضمن بعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا في جامع شمس
 الائمة والمصنف قوله (يتناول البعض) اي كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا
 لدخول حرف التبعض في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه
 لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة
 لانها مع الموصول في حكم اسم * ووصوف الاترى ان معنى قوله عليه السلام * من دخل دار
 ابي سفيان فهو آمن * الشخص الداخل دار ابي سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة * وسقط
 بها اي بسبب هذه الصفة لخصوص اي التبعض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة
 عامة اذا المشية فيه اسندت الى مخاطب فيبقى معنى لخصوص معتبر فيه مع صفة العموم
 فيتناول بعضا عاما * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق
 كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولا يقال
 ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد مضارب
 وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعول اي بالمشية كما
 ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتعمم بمعوم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة
 الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا
 الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى
 باعتبار التأثير فلا يؤثر ذلك في العموم * قال شمس الاسلام الاوز جندی في جواب هذا

يتناول البعض الا انه
 موصوف بصفة عامة
 فسقط بها الخصوص

وهذه الكلمة محتمل
الخصوص لانها
وضعت مبهمه في
ذوات من يعقل مثاله
ما قال في السير الكبير
من دخل منكم هذا
الحصن او لافله من
النفل كذا فدخل
واحد فله النفل وان
دخل اثنان معا
فصاعدا بطل النفل
لان الاول اسم للفرد
السابق فلا قرينه بهذه
الكلمة دل ذلك على
الخصوص فتعين به
احتمال الخصوص
وسقط العموم فلا يجب
النفل الا لواحد
متقنم ولم يوجد
وقيم آخر وهي كلمة
كل وهي للاحاطة
على سبيل الافراد قال
الله تعالى على نفسه
ذائفة الموت ومعنى
الافراد ان يعتبر كل
مسمى منفردا ليس
معه غيره وهذا معنى
ثبت بهذه الكلمة لانه
فيما اضيفت اليه كانها
صلة حتى لم تستعمل
مفردة

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالمدكور ومعنى المفعولية ليست بمدكور
ولو صار مدكورا انما يصير مدكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على ان الانسليم
انه او صفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله
(وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة
اي كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمه في ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد
والجمع كما ان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام
فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء
ولا للخصوص في كل الاحوال كزيد وعرف فصارت مبهمه كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف *
بل معنى الابهام فيها هو في امثالها انها تقع على كل نفس وشي لا على معين وانها لانهم بذواتها
واناتهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها كلمة واحدة * وهي وضعت لذوات
من يعقل لا غير عليه اجزاء اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد
واو قيل فرس او شاة كان محظنا في الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة لخصوص *
الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من يحتمل
الخصوص كباينا وان كان اصلها العموم فلما اجتمعها في كلامه حل المحتمل على الصريح
فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلماذا لا يستحق النفل الواحد دخل سابقا
على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات
السبق قوله (وقسم آخر) اي من اقسام العام بمعناه دون صيغته كلمة كل * وكانها مأخوذة
من الاكل الذي هو محيط بحوائب الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد
كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين انكما على الف درهم يجب عليه الف لهما ولو قال لكل
واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهي من الاسماء اللازمة
الاضافة ولا هذا الايدخل الاعلى الاسماء اذا لاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة
توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل
التفاح حامض اي جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه * واذا
ضمنت معنى الشرط بوقى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذا الاسم
لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله
(وهذا معنى) اي الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه *
يعنى اثر عمومته بظهور في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها
لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال
كل عبد دخل الدار فهو حر ثبت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبيد اعط كل رجل
من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فهي طالق
يوجب العموم في المرأة لا في الزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تنطق في المرة الثانية *

وهي تحتل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تصحب الافعال الابصلة فاذا وصلت

او جبت عموم الافعال
مثل قول الله سبحانه
وتعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وعلى
هذا مسائل اصحابنا
وبان ما قلنا من الفرق
بين كلمة كل ومن فيما
قاله محمد في السير
الكبير من دخل منكم
هذا الحصن او لافله
من النفل كذا فدخل
جاعة بطل النفل ولو
قال كل من دخل منكم
هذا الحصن الا فله
كذا فدخل عشرة معا
وجب لكل رجل
منهم النفل كما ملأ على
حياله لما قلنا انه يوجب
الاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل
واحد منهم على حياله
وهو اول في حق من
تخلف من الناس وفي
كلمة من وجب اعتبار
جاعتهم وذلك
ينافي الاولى ولو
دخل العشرة فرادى
في مسألة كل كان
النفل للاول لانه
هو الاول من كل

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله كأنها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهي تحتل الخصوص) مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لافله كذا فدخله جاعة على الولاء كان النفل للاول لا لغيره كما سيأتي بيانه * ولا تصحب الافعال اي لا تدخل عليها الابصلة لانها لازمها الاضافة وهي من خصائص الاسماء * تدخل على الافعال * فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ما * اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان مامع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعده كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تأتني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراه وقت وقوع الفعل تقول اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخل فيها فكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الاثمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحه جنانته ان تبدل تغيير الصفة كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى * تبدل الارض غير الارض * اي نسوى غيظاتها بآكامها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والتضييع اذا اعيدني لا يكون غيره فكانت الغيرة المذكورة في الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكما توجه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق فهي تعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية * ولو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة * وكذا الحكم في قوله كل عبد اشترته فهو حر وكما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في اليقين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبان ما قلنا من الفرق الى آخره) ذكر في شرح السير الكبير الشمس الاثمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن او لافله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكأنه ليس معه غيره فيكون لكون واحد منهم رأس * ولو دخلوا

وجه وهي تحتل (كشف) الخصوص فمقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كما هو وجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شيء لان
كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كما انه ليس معه غيره وعلى
اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد
كما انه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم
تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك
الامافلنا وهوانها توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد
منهم على الانفراد * والخيال الخفاء يقال قد حياه وبجياه اى بازائه واصله الواو فعنى
قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياهه وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر
واحد منهم على حياهه اى بانفراده لان من قد بازااء اخر متفردي نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد
قوله (وهى عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على
وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهوانها توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعنى كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اى ولكونها موجبة
للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة للكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك
اى انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله
عشرة معا فلنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون
الافراد فيصير باعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل
تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله
الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا
التنفيل للتشجيع واظهار الجلالة في قتال العدو وبدليل قوله اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول
اولا فالواحد الداخل اولا لاول لان الجرأة والجلافة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل
بعينه لست اطعم في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل ولا يستحق النفل
استحسانا لانا نيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلافة فان بما تقدم
من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التعريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهى عامة مثل كل
الا انها توجب الا
جتماع دون الانفراد
فصارت بهذا المعنى
مخالفة للقسمين الاول
ولذلك صارت
مؤكدة لكلمة كل
وبيان ذلك في قول
محمد في السير الكبير
جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة منهم
ان لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالشركة
ويصير النفل واجبا
لاول جماعة يدخل
فان دخلوا فرادى كان
للاول لان الجميع يحتمل
ان يستعار بمعنى
الكل وقسم آخر

ههنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحد كما في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن وذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدوا انما ثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نقلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول او لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد او لا ايضا استحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول كلمة ماعامة وهي تستعمل في ذوات مالا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل مافي الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكر عامة الاصوليين * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة مافنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لاي عقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها مختصة بالاي عقل كاختصاص من بمن يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما لا يسأل عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لانظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الانستمعون ثم استهزا بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفتنون لما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسائلهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلب فيهم غلظ في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم * في مسائل اصحابنا * قال شمس الأئمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها تين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمه مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهي عامة
في ذوات مالا
يعقل و صفات
من يعقل تقول مافي
الدار جوابه شاة او
فرس وتقول ما زيد
وجوابه عاقل او عالم
وقال اصحابنا فيمن
قال لامته ان كان
مافي بطنك غلاما
فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم
تعنى لان الشرط
ان يكون جميع مافي
البطن غلاما قال الله
تعالى لله مافي السموات
وما في الارض
وكذلك كلمة الذى
في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لامرأته طلق نفسك من

الثلاث ما شئت ان
على قولهما تطلق
نفسها ثلاثا وعند
ابن حنيفة رحمه الله
واحدة او اثنتين لما
قلنا في الفصل الاول
ويحوز ان يستعار
كلمة ما بمعنى من وهذه
كلها موضوعات غير
معلولة وقسم آخر
النكرة اذا اتصل
بها دليل العموم لان
النكرة تحتل ذلك
اذا اتصل بها دليله
مثل ما قلنا في كلمة كل
ودلائل عمومها
ضروب وبيان ذلك
ان النكرة في النفي
تم وفي الاثبات تخص
لان النفي دليل العموم
وذلك ضروري
للمعنى في صيغة
الاسم وذلك انك اذا
قلت ما جاءني رجل
فقد نفيت مجيء رجل
واحد نكرة ومن
ضرورة نفيه نفي
الجملة ليصح عدمه
بخلاف الاثبات لان
مجيء رجل واحد
لا يوجب مجيء غيره
ضرورة فهذا ضرب
من دلائل العموم

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قل ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك
زيدا حر او قال لذسوته الضاربة منك زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب
بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة
من لانها وضعت مبهمة كهي فلا بهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اي
وعلى احتمال الخصوص عند ابن حنيفة وعلى احتمال العموم عند ما تخرج المسئلة المذكورة *
فعلى قولهما تجري هذه الكلمة على عمومها وتعمل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد
اي اوقعي من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما
في قوله انت طالق الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى
اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابن حنيفة رحمه الله يجعل حرف من التبويض كافي قوله اعتق
من عبيدي من شئت وكلمة ما تحتل الخصوص وقد عارضها حرف التبويض فتحمل على
الخصوص وهو التبويض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين
كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) بمعنى ما بينا من معنى الكلمتين
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده
وسبحان ما سخر كن لنا * وقوله تعالى والسماء وما بناها * اي ومن بناها في قول بعض المفسرين *
وعند بعضهم اوترت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقدار العظيم الذي
بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كافي قوله تعالى * فمنهم من يشي على بطنه ومنهم
من يشي على رجلين ومنهم من يشي على اربع * وقوله عز اسمه * افن يخلق كمن لا يخلق *
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من في هذه
المواضع لانه تعالى لما قال * خلق كل دابة * دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق
من اولى العلم فكيف بما لا علم له * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه
المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعات غير معلولة) العام معنى لاصيغة قسمان
قسم ثبت عمومهم بالوضع وقسم ثبت عمومهم بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعات
اشارة الى ان اللفظ المذكور كقوم ورهط ومن وما وكل وجيع من القسم الاول دون
الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي من العام معنى لاصيغة النكرة اذا
اتصل بها دليل العموم لانها تحتل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجب
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذهي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان
عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقوله

(لا رجل)

لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرور وافتضاء لا معنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا* وذلك لانه لما نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية جميع الرجال لانه نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينفي رؤية تلك الحقيقة* ولهذا الوقال لعبد لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالف عند العقل اجمع بضرب واحد وكذا الوقال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا* ولم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي* ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قوله بقره عز اسمه* قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى* ولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله* ولان النصوص والاجماع تدل على كلف ان لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك* ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لان في نفس الحقيقة كما لو قال ما رأيت رجلا كوفي يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا* وذكر بعضهم ان النكرة تم في موضع الشرط كما تم في موضع النفي يقال من يأتي بمال اجازة لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما تمت في النفي لانها ليست مختصة بعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاء العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتها الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه لا يثبت ولو قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشترى الاجزاء منه يثبت* ثم قيل النكرة في الاثبات انما تخص اذا كانت اسماء غير مصدر فان كانت مصدرا فهي تحتل العموم فانه تعالى قال* لا تدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا* وصف الثور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعل ان المصدر المنكر يحتل العموم في الاثبات الاترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف* اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا العهد فقال بعضهم ان ذلك يفي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي على الفسوى من ائمة اللغة* قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا
دخل لام التعريف
فيما لا يحتل التعريف
بمعناه معنى العهد

لكن عند الإطلاق ينصرف الى الأدنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الأدنى كيتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كيتنا فلما ساوى البعض الكل في الدخول ترجح البعض باليقين وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا تشرب الماء ولا تزوج النساء ولا تشتري العبيد فان هذه الايمان تقع على الأدنى ولا تنصرف الى الكل الابالية * فانوا لا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قل لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدامكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون انية ايضا فعلم ان موجه تناول الأدنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عن اسمه * الزانية والزاني * على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير تكبير * وكذلك استدلو بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا لاشياعا ولم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا * يا ايها الناس * والعصر ان الانسان لفي خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى * ان الانسان لفي خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد انقد عليه اجاع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام انجيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجماعهم ان اللام في قوله تعالى * الحمد لله * لا استغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بان يقع على الأدنى ولا ينصرف الاعلى الابدليل مخالفا للاجاع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكر او مشاهدة * وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * ولهذا قال اهل الاصول باجماعهم ان المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحوي لان جعل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف في بابه ووهى في نفسه * نوضح ما ذكرناه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه اذا قيل جاني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرنا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاني

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجنى وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف * وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عذر عدم من زواجه فعند وجوده هو البعض حقيقة فنالحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا * فلما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسانا انما يمنع نفسه باليمين عما يدعو اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرفنا اليمين الى الواحد لنتيقن وصار كما انه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا تزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كنت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسألة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصارقا لا انت طالق بعضها من الطلاق اى بعضها من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخلة عليه اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال (فلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لدونه الى الادنى كما هو موجب سائر انفاظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعذر * وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عدة لام التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لاعلى الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لاعلى الاستغراق الا ان العام عند عدم المنافع يتناول الكل لعدم المزاج مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع بمحك غير مرة * وفي الجملة

ومثاله قول علمائنا
 رحمهم الله المرأة التي
 تزوج طالق واصل
 ذلك ان لام المعرفة
 للعهد وهو ان تذكر
 شيئا ثم تعاوده فيكون
 ذلك معهودا قال الله
 كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فغصى
 فرعون الرسول اى
 هذا الذى ذكرنا
 فيكون الثانى هو
 الاول ومثاله قول
 علمائنا فيمن اقربا بالف
 مقيدا بصك ثم اقربه
 كذلك ان الثانى هو
 الاول واذا كان
 كل واحد منهما
 نكرة كان الثانى
 غير الاول عند ابي
 حنيفة رحمه الله الا
 ان يتحد المجلس فيصير
 عند ابي يوسف ومحمد
 يحمل الثانى على
 الاول وان اختلف
 المجلس لدلالة العادة
 على معنى العهد

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عروا وهو كان رحمه الله في اعلى طبقات
 اهل التحقيق متغفلا في مضايق مسالك التدقيق * فان نحن من العثور على مقصوده ومرامه
 والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله
 (قول علمائنا) اى مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل
 المرأة التي تزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
 ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعى فان عنده لا تطلق على ما عرف * وبانه ان اللام
 في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تعين وتعرف بالوصف وقد
 وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذى لا بد لوقوع الطلاق منه
 في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في مسئلة اضافة
 الطلاق الى الزوج وهو وصف عام فيتعين الحكم به وصار كما اذ قال كل امرأة تزوجها
 فهى طالق * بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي تزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه
 عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون
 مجرد وصف فبقى ايقاعها للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذى اشترته فهو حر فاشتراه
 يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال انسانه المرأة التي تدخل منك
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
 تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل * واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا
 ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس * ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده * اذا اقر
 بالف مقيدا بصك ثم اقربه كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادارصكا على الشهود واقربا
 فيه عند كل فريق منهم كان الثانى هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق * واذا كان كل واحد
 منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقربا بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر
 بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق *
 وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثانى غير الاول حتى
 يلزمه الفان * وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لنا كيد الحق بالزيادة في الشهود
 فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقرنايا بالف عند
 القاضى او اقربا بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخره وكرره في مجلس واحد بخلاف قوله
 انت طلق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه
 اقربا بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو واشهد على
 كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما فقايدة اعادته استحكام المال
 باتمام الحجة * وكذا لو اقربه ثانيا بين يدي القاضى لان قايدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

بالينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفا * وبخلاف ما اذا اراد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر او المعرف اذا اعيد معرفا كان الثاني عين الاول * فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد فباعثاره يكون الثاني معرفا من وجه الا ترى ان الاقرار بالزنا في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا * وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالعين واشهد شاهدين في مجلس آخر او بالعين ثم بالف عند ابي حنيفة رجه الله يلزمه المالا ن وعندهما يدخل الاقل في الاكثر فعليه اكثر المسالين فقط كذا في المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول * هو معنى قول ابن عباس رضى الله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحما مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول * واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخل في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب تعين بان لا يشار كها غير هافيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر المذكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بني ذهل وقتلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن يوما كاندى كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرجوع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلاث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلاث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلاثا وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال نصف تطليقة وثلاث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او رايت اليوم نساء حسان او عيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه في قول الله تعالى فان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لان العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صححت هذه الحكاية عنه

العبيد قتر وج غيرهن او اشترى غيرهم لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني *
ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المشركون اياه
بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستيناف * قال صاحب الكشف يجوز
ان يكون الاول عدة بان العسر الذي انتم فيه مردود يسر لاحالة والثانية عدة بان العسر
متبوع بيسر فهما يسرا على تقدير الاستيناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد
مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلقه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول *
ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما يسر لهم في ايام الخلفاء * وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة * والشك في يسرا
للتخفيف كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر * وعن العنبي او القنبي قال كنت يوما
مغموما بالبادية فالتقي في روعي قول من قال * ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح *
فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الاياها المرء الذي الهم به رح * وقد انشدت
بيتا لم تزل في فكري تسبح * اذا اسندت بك العسرى ففكر في الم نشرح * ففسر بين
يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غمي * وقال آخر (شعر) توقع
اذا ما عرتك الهموم * سرورا يشردها عنك قمرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال
ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى نظر افانه قد ينعكس كما في قوله تعالى * واتزلنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب * الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله عز اسمه * الله الذي
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة * الضعف الثاني عين
الاول وان ذكر امنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر امنكرتين * والظاهر انه ليس
براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع
الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل
ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله
تعالى * ويل يومئذ للمكذبين * اولي لك فاولي ثم اولي لك فاولي * وكما يكرر المفرد في قولك جاءني
زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى
النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
الكتاب الثاني بيانا * لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر ههنا بل
هذا تكرير مثل قوله
تعالى اولي لك فاولي
ثم اولي لك فاولي

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين أسكنه الله بحبوبة جنته وكان المجلس خاصا بالعلماء التجار والفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تتميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أى دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا * ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فلما في موضع الجزاء والخبر فلا يتعمم كما في قوله تعالى * فتحرير رقبة مؤمنة * وكقولك جاءني رجل عالم * ثم النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجهما بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدينا حتى عد جميع الانواع ثم قال لا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال انقاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلبة واحدة على احدهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذلك والنكرة في النفي نعم والكناية وهي قوله فهي لانستقل بنفسها ولا تقيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما لم يكن يوقعه في موضع النفي ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالها بطلانها فثبت في الاولى ومن حكم اليين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوا بطلانها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فخص فصار حالها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الواحدة غير عين * بوضع جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الواحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه مما سبق * واما عموم كلمة اى باعتبار الصفة فسينبئ ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله (والله لا اقر بكمما) اذا قال لامرأتين له والله لا اقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه لم يكن مولى بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فواجب العموم فيمكنه ابدا ان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فعدمت علامة الالباء فان قر بهما في يومين متفرقين حث * فان قال والله لا اقر بكمما الا يوما لم يصير مولى الجواز ان يقر بهما جميعا من غير حث يلزمه فاذا قر بهما في يوم صار مولى منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا الضرب) اي من القسم الآخرو هو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي * او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة * واعلم ان آيا معناه ان يكون بدلولة بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذ لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اي اليه ايضا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فين يعقل وفيه لا يعقل وهو معرفة للاضافة * واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبار عن سليمان * ايكم يأتيني بعرشها * فان المراد الفرد من مخاطبين بدليل انه قال يأتيني ولم يقل يأتونني وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا كان ما اضيف اليه معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجل قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لهما واحد وهما المثني والمجموع * واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكمما الا
يوما اقر بكمما فيه ان
المستثنى في هذا كله
يكون عاما لعموم
وصفه والنكرة
تحمّل ذلك ومن هذا
الضرب كلمة اي
وهي نكرة يراد بها
جزء مما تضاف اليه
على هذا اجاع اهل
اللغة قال الله تعالى
ايكم يأتيني بعرشها
ولم يقل يأتونني ويقال
اي الرجل اناك

ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا * وما ذكرنا هو الذي جواز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا مفردا اليه اشير في التخمير وغيره * ثم كلمة اي ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقدير كان قول الشيخ وهي نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من ان يكون معرفة كان قوله وهي نكرة مجحولا على المعنى لانها وان تعرفت بصورة بقيت الجملة فيها معنى لانها تصلح لتناول كل واحد من احاد ما ضيف اليه على البذل ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة بمعنى * يوضحه ما ذكره القاضي الامام في التوقيم واما كلمة اي فبمنزلة النكرة عندنا لانها تنصب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اي رجل فعل كذا واي دار تريد هاو النكرة معنى قوله تعالى * ايكم يأتيني بعرضها * وهي نكرة معنى اي اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم * وكذا قوله يراد به جزء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره ان كان المضاف اليه معرفة فالما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد به كل ما ضيف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء * وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة لابد من ان يكون جزءا من جملة فكان اي مع ما ضيف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولولم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصارت في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اي عبيدي ضربك) الى آخره * كلمة اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد من ان تعقب ما دخل عليه فعل كما في كل لانها لازوم اضافتها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لا يعرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى يصلح وصفا له يم بعموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حرة الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى اي فيضرب وصفه فيعم بمومه كما بعم في قوله الارجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حرف فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لا يفيق على الخصوص كما كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحمة وان ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه * ولا يقال قد صار اي موصوفا بالمضروبة لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا الوصف كما عم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوما فكم كما فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله
اي عبيدي ضربك
فهو حر فضربه
فانهم يعتقون ولم
يقبل ضربوك فتثبت
انها كلمة فرد لكنها امتي
وصفت بصفة عامة
عمت بعمومها كسائر
النكرات في موضع
الاثبات واذا قال اي
عبيدي ضربك فقد
وصفها بالضرب
وصارت عامة واذا
قال اي عبيدي
ضربته فقد انقطع
الوصف عنها فلم
يعتق الا واحد

مفعولاً فيه بمعوم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان
 الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيحوز ان يصير اليوم عامه فاما الضرب فقد اتصل بالضارب
 وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم
 بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلماذا لم يعم به * ولان المفعولية فضلة
 في الكلام يثبت ضرورة تعدي الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ماثبت بالضرورة يتقدر
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوم اقرب كما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفاً
 بصفة عامة قصدوا لما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام
 مولانا جريد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف
 العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت
 موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائى كنهى فلهى طالق فكلهن طلقت
 واحدة ولو قال اى نسائى فكلت فلهى طالق فكلتهن جميعا لطلعن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال
 اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى واو قال
 ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا اعتقوا * وكذا قوله اى نسائى شئت فطلعن فلهى طالق
 واى نسائى شئت فطلعن على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بمعوم اى في قوله
 اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بمعوم في هذه المسئلة * اذا قال لعبيده ايكم حل هذه الخشبة
 فهو حر فان حلها واحد بعد واحد اعتقوا جميعا بكل حال * فان حلوها جلة فان كان يطبق
 حلها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق حلها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون
 الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزما
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فعم الان العموم ههنا على وجهين الاشتراك
 والانفراد فيعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطبق حلها واحد كان المراد به
 العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل
 بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جلة * وان كان لا يطبق حلها واحد كان القرض صيرورة
 الخشبة محمولة الى موضع ريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل
 على سبيل الانفراد فيعلق العتق بمطلق الحمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل
 فاما ما بين ذلك فلا فاذ لم يطبق حلها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز
 التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حلوها جلة اعتقوا وان كان يطبق حلها اثنان *
 واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس بمعوم اى في هذه
 المواضع بمجرد الوصف فان الرقة في قوله تعالى * فحري رقة مؤمنة * وصفت بوصف عام
 ولم تتم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا
 ولو قال اى عبدا سود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى
 عبدا سود طوبى ل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل
 اصحابنا وكذلك اذا
 قال ايكم حل هذه
 الخشبة فهو حر وهى
 لا يحملها واحد فحملوا
 عتقوا وان كان
 يحملها واحد فحملوا
 كلهم فرادى عتقوا
 واذا اجتمعوا على
 ذلك لم يعتقوا لان
 المراد به فيما يخف
 حله انفراد كل واحد
 منهم في العادة لاظهار
 الجلادة

وشتك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اي عبيدي ضربك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشترنا اليه من قبل فعرفت ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انما هو لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء
المبهمه لان هذه الاسماء لا يهاجمها تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل
الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطاً ولما عم هذا الفعل
وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى
غيره قائمابه لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطاً واما
فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول
الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقاً من غير فصل فوجب الاخذ به
احترازاً عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغت من بيان ماهو عام
بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفردة اي المفردة صيغة ومعنى
فيكون احترازاً عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
فانها تخص في موضع الاثبات ولا تعم انما تعرض للجائين تأكيده لانها في بيان الخلاف * الا
انها مطلقة * نفي العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة
على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها الواحدة ولا الواحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق * ومع التعرض لكثرة
متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولو حدة معينة المعرفة * ولو حدة
غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ تشبيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعربعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله
هي اي النكرة في موضع الاثبات توجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في
موضع الاثبات اذا كان خبراً لا يقتضي العموم كقوله جاءني رجل واذا كان امراً فلا كثرون
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبرة
بعضهم بعم من حيث الصلاحية لكل فرد * فن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشيء
انما اردناه * الآية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئاً دون شيء لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها * وبان قوله تعالى * فتعبر برقبة *
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة
في موضع اثبات فانها
تخص عندنا ولا تعم
الا انها مطلقة وقال
الشافعي رحمه الله
هي توجب العموم
ايضا حتى قال في قول
الله تعالى فتعبر
رقبة انها عامة تتناول
الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء
والكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة
وقد خص منها
الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص
الكافرة، نه بالقياس
بكفارة القتل قلنا
نحن هذه مطلقة
لا عامة لانها فرد
فيتناول واحداً على
احتمال وصف دون
وصف والمطلق
يحتمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق
فصار نسخاً

لما كان كذلك كذا في المحصول * الا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة
والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الاعلى العام والارضى انه يحسن الاستثناء بالابان
يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا
والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لانه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك
يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة * او النكرة المفردة
عن دلائل العموم مطلقة لاعامة * لانه فرداى موضوعه لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى
اما صيغة فلانها ثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب
وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه
الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى * قحير رقبة * باعتاق رقبة
واحدة ولو كان هذا اللفظ عام لم يخرج عن عهدة النذر والامر بالا اعتاق ثلاث رقاب فصاعدا *
ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق
اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول
الاماتناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت
انها اسم لفرد تناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض
للصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او
ابيض او سديا او هنديا الى غيرهما من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا يذله من
انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لاعامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من
خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومنزل القدم وشارة الى
الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرت من احتمال التخصيص في
النكرة المطلقة ليس ثابتا وانما يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة
للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات مجنس واحد فذلك فاسد ايضا لان
التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة
فكان له خيرا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل
وجوب التحرير) جواب عن سؤاله قدره هو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان
متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الخنث والظهار
ونحوهما فمر فنان لفظ رقبة عام والام يستقيم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير
جزاء لامر اى لسان وهو الخنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك
الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان
بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرار وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

وقد جعل وجوب
التحرير جزاء الامر
فصار ذلك سببا له
فيكرر مطلقا بتكرر

بتكرار السبب من باب العموم في شيء قوله (و صار) أي المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
 جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * أحدهما أن يقال أن تقييد المطلق بنسخ عندكم
 وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأى من غير نص يوجب حتى لم يجز اعتناق رقبة غير مملوكة وصار
 كأنه قيل فقهر ررقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الإيمان أيضا بالقياس والخبر
 وهو قوله * عليه السلام اعتقها فأنها مؤمنة * فقال اشترط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير
 المنصوص عليه واقتضائه فإن التحرير لا يصح إلا في الملك وما ثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
 الثابت بعين النص * والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كما خصت الزمنة
 حتى لم يجز اعتناق غير المملوكة كما لم يجز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
 اشترط الملك ثبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدى إلا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
 إلا بالعمارة قال عليه السلام * لا عتق فينا إلا ملككم ابن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
 قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالأجاء فخص الكافرة أيضا
 فقال التخصيص إنما يكون فيما تناول اللفظ إياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول
 الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتناقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقبة وذلك لأن الرقبة
 اسم للبنية مطلقا والطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون
 قائمة على الإطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق أي الكامل *
 لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرقبة حتى
 لم يجز اعتناق المدبر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء
 واعتناق المدبر وأم الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا
 كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو أن العموم ثبت في قوله
 شيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته جل جلاله
 فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها * وما ذكروا
 من العموم على سبيل البدل أن عنوانه أن كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن
 صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وإن عنوانه أن اللفظ يتناول على سبيل
 الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا أن الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد البقرينة كذا
 في المنزلة * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف أيضا لأننا لا نسلم أن هذا الاستثناء أن صح استثناء
 حقيقي لأنه لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغيره حقيقة
 وليس كذلك ههنا لأن صدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن إخراج عنه فيكون بمعنى
 لكن وذلك لا يدل على العموم * أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي اعتق رقبة واحدة
 على أي حال كانت إلا في حالة الكفر وح ثبتت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء
 بضرورة صحته فاما أنه عدم الاستثناء بلا ضرورة في إثباتها مع أنها غير مذكورة فلا يثبت
 العموم قوله (و صار ما ينهي إليه الخصوص) أي التخصيص نوعين بالياء لا بالف كما وقع

فان ذلك يحتمل
 الخصوص الى
 الثلاثة والطائفة
 يحتمل الخصوص
 الى الواحد بخلاف
 الرهط والقوم
 وصار مقيدا بالملك
 لاقتضاء التحرير الملك
 لا على جهة الخصوص
 ولم يتناول الزمنة لأن
 الرقبة اسم للبنية مطلقا
 فوقعت على الكامل
 منه الذي هو موجود
 مطلق فلم يتناول ما هو
 هالك من وجه
 وكذلك التحرير
 المطلق لا يخلص فيما
 هو هالك من وجه فلم
 يدخل الزمن فاما ان
 يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ * وهما مسئلتان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال الشاشي * ومنهم من فصل فاجاز في لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة واختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء ومعنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز تخصيص فيهما الا الى الثلاثة * وتسلك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لا امتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشتركين لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخرجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ عن موضوعه فقد بينا انها محتمل الخصوص فانها تناول الواحد والجماعة في قولك من دخل دارى كرمته فيجوز تخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجوع لان استعمالها في الآحاد اخراجها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولانما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بدل هو تبيين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا آل امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا بما يتوافق والاتفاق والتخصيص يجوز متصلا وبمترائيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمني فبالاخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجوع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ما ينتهي) يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا الى مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو
فرد بصيغته او ملحق
بالفرد واما الفرد
فمثل الرجل والمرأة
والانسان والطعام
والشراب وما شبه
ذلك ان الخصوص
يصح الى ان يبقى
الواحد واما الفرد
بمعناه فمثل قوله
لا يتزوج النساء
ولا يشتري العبدانه
يصح الخصوص
حتى يبقى الواحد
واما ما كان جمعا
صيغة ومعنى مثل
قوله ان اشتريت
عبيدا وان تزوجت
نساء وان اشتريت
ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد
والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه
ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه
على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة
الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة
في جميع الالفاظ عند البعض وفي الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها
فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا
وامثاله باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمرو بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالي واليه ذهب
نقطويه من الخوئين * ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع في الاثنين
بجواز افهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وفاضة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص
الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم
او نذر ان يتصدق بشئ * على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند
العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله
وكنا الحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود ففرع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل في الاثنين
ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صفت قلوبكما والمراد قلوبكما * وقوله جل جلاله انا
معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان
يأتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس *
والاخوان يحجبنا الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فافوقهما جماعة *
وهو افصح العرب ولونقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع
اولى * واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في
الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في
الثلاثة اكثر لا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع
والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان
فانهم يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كاستعمالهم اياها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا
كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة في الموضعين * واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع
ثلاثة نص بمحدرجه
الله في السير الكبير
وعلى هذا عامة
مسائل اصحابنا
رحمهم الله وقال
بعض اصحاب
الشافعي ان ادنى
الجمع اثنان لما روى
عن النبي عليه السلام
انه قال الاثنان فما
فوقهما جماعة ولان
اسم الاخوة يطلق
على الاثنين في قوله
تعالى فان كان له
أخوة فلامه السدس
وصار ما ينتهى اليه
الخصوص

وفي المواريث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال
الله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يتقدم اذا
كان خلفه اثنان وفي
المثنى اجتماع كافي
الثلاثة ولنا قول
النبي عليه السلام
الواحد شيطان
والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب ولنا
ايضا دليل من قبل
الاجماع ودليل من
قبل المعقول فان اهل
اللغة يجمعون على ان
الكلام ثلثة اقسام
احاد ومثنى وجمع
وعلى ذلك بنيت
احكام اللغة فللمثنى
صيغة خاصة
لا يختلف وللوحدان
بنية مختلفة
وكذلك الجمع ايضا
يختلف ابنيته وليس
للمثنى الامثال واحد
وله علامات على
الخصوص واجمع
الفهاء ان الامام
لا يتقدم على الواحد
ثبت انه قسم منفرد

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للاتنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة ثبت بما
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنية الجمع
في الاثنين مجازا قال لوسخ اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به
الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشي واحد * وتمسك الجمهور بما
هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اى يستعمل الجمع استعمال
المثنى اى في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله (وفي المواريث) اى حجا واستحقاقا
بصرف الجمع الى المثنى * اما حجا فقوله تعالى فان كان له اخوة * كاذكرنا * واما استحقاقا
فقوله عز اسمه * فان كن نساء فوق اثنتين * صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق
اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب * اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحققها
بالواحد دون الجمع فعمل ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحد احكما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل
على الافتراق في الحقيقة * لا نأقول الافتراق بين الشيتين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق
لا محالة وهما ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة لغة فثبتت المغايرة بينهما
في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا ركب اى يجمع
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا
ومضمر افعال وارجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل كذاهما فعلا كذاهم
فعلوا كذا ولما قسموه ثلاثة اقسام وسما كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا الماوراء الثلاثة اسما على حدة
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في
حالتى الجر والنصب * قال شمس الاثر رحمه الله ثم لو اوحدا بنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك
للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواطع
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنتين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت
رجلا لا ثلاثة ولا يقال رجلا الاثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان
لا ينعى بالاثنتين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
فلا يقال اتنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

حروف المعاني * ولأن الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة * ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجالان وما رأيت جمعا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعية بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجاعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اى ضم اليه الواحد * تعارض الفردان اى امتنع كل واحد منهما عن صيرورته بعالا خرف لم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه * واما الثلاثة فاما تعارض اى يقابل كل فردا ثانيا فيستبعانه ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكل معنى الجمع تطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة * وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثني معنى الجمع كافي الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوى وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللغة على ماورد لا على مايدل عليه القياس الا ترى ان الواحد بوجده فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه مركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اى اظهارها كما بهال القاضى للنصم لدفع الحجة بمقدرة ثلاثة ايام * وكذا امهال المرتد للتأمل * وكدة المسح في حق المسافر * ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام * وكدة التججير مقدرة بثلاث سنين * وكما في قصة موسى مع صاحبه * وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتجاوز عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ماوراء اقل الجمع يساوى بعضه بعضا * ولما فرغ من اقامة الدليل على مداه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعنى قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعنى للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان كالثلاث * او على سنة تقدم الامام يعنى يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره واما يتقدم على الثلاثة فصاعدا * او يحمل على ان الاثنين حكم الجماعة في احرار فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره * وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم يختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا * او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثني في المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فاما يعارض كل فرد انسان فنسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثني كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

والحجب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى * فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اي ان كانت الاختان لآب و آلام اولاب اثنتين فثبت للاختين ثلثي المال تصریح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفتان للثنتين حكم الجمع في الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة حروية كان اولى فثبت ان للبنين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الايتان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لاحقاق الاثنتين بالثلاث فلهذا حل الحديث عليه * او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنتين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين * والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناول لفظ الرجال والمسلمين فإين احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتنى على الارث ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب لانه مبني على الارث فان الحجاب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند مامة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان الحجب مبني على الارث فيثبت للثنتين فيه حكم الجمع ايضا فاذا تعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على اننا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الالم من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز ان اخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا استطع ان انقض امر اكان قبلي وتوارثه الناس فلولوا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنتين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا ية اول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنتين لان السفر لواحد والاثنتين كان منهما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما رويانا من قوله عليه السلام * الواحد شيطان والاثنتان شيطانان والثلاثة ركب * اذ فيه منى بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلوا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اول تأويلين وهذا تأويلهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضممار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحجب يبتنى على الارث ايضا والوصية يبتنى عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما رويانا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

ما ثبت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنتين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان معه اثنان كملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة اداؤها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلماذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعة بالزوج كما خلق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كالوقوف اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبي وان كان في الصورة واحدا فلها هذا جازا لطلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على المبل الموجود فيه فيقال للمناق ذو قلبيين ويقال للذي لا يعمل الا الى الشيء الواحد له قلب واحد ولما خافت حفصة وعائشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذا صح ذلك وجب حل اللفظ عليهما لان القلب لا يوصف بالصغوا انما يوصف الميل به كذا في المحصول * وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر
ظهرهما مثل ظهور الترسين * وذكر في التفسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير مثني * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجهه تركبتين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر في التثنية والجمع * ظهرهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفردهما صيغة لثلا يكون التسع من اجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة التمييز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بالذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالخلق بالفرد بالزوج لعظم منفعة كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرده الصيغة فاختر لهما الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ولاقى الضمير الذي يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق
اللسان على كونه موضوعا للتعبير المرء عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا فى
نحو قوله تعالى * فقد صفت قلوبكم بما فى صدوركم * فان ما يمدد من شخصين بالتعبير عنه فى اللغة الفصيحة عند
اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استئصال الجمع بين اثنين وانما الخلاف
فى نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التى يترتب فى وضع اللسان مسبوقيتها بصيغ
الثنية * ولا يلزم على هذا قلوبكم فانه مسبوق بصيغة الثنية * لانا لانسلم مسبوقيته بما اذا
لا يقال قلبا كافتين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة فى الاثنين بالصور المتفق عليها فقد
حاد مسلكه عن محل النزاع لانها انما ثبت بعلم مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا يثبت
قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى * وكنا لحكمهم شاهدين * فنقول قد قيل المراد الحاكم
وهما داود وسليمان والمحاكم اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجمع
كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة * وعن قول عز اسمه * اذ تسوروا
الحراب * الى آخره ان الخصم الذى اسند الفعل الى ضميره اسم لواحدوا الجمع كالضيف يقال هذا
خصمى وهؤلاء خصمى كما يقال هذا ضيقى وهؤلاء ضيقى وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخى يا بى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والحاكم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون فى صورة الخصم فسموا به
وعن قوله تعالى * انا معكم مستمعون * ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى
* عسى الله ان ياتى بى بهم جميعا * ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذى قال فلن ابرح
الارض حتى ياخذنى ابنى * على انا لا نسكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فتجمل هذه
الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل * واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعوا المتنى بالجمع وان كان بمعنا ولا الجمع بالمتنى محافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع
الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك حكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان
الثابت به حق * او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشريعة تنهى عن المساواة ولهذا الوقف
هو شريكى فى هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشارك فكانت الثابت
به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين هند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد فى التشابه بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف الجملة لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان ياتيه البيان *
قال شمس الائمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل فى الصيغة ليتبين به

واما المشترك حكمه
الوقف بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه
للعمل به واما المأول
فحكمه العمل به على
احتمال السهو والغلط
والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوى فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذي يليه)

قوله (وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه) لاخلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند الرازي والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجه قطعاً ما كان او خاصاً وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز الجواز متصل بالقسمين اى يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازاً فانك اذا اولت قوله جاءني زيد مثلاً بان المراد خبره او كتابه صار مجازاً بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لاذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة) يعنى انما سمي كل قسم من هذه الاقسام باسم روى فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهراً للظهور عنه والقسم الثانى نصاً لازدياد وضوحه على الاول كما بينى عنه معناه القوي وكذا المفسر والحكم * ليصير الادنى متروكاً بالا على اللام للعاقبة اى فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالا على وترجح الاقوى على الاضعف * وهذا اى صيرورة الادنى متروكاً بالا على * السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث * وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم * ومن نظائره تعارض الظاهر والحكم في قوله تعالى * وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً وقوله عز ذكره * فانكحوا ما طاب لكم من النساء * فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن للتأييد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بمهمومه ازواج النبي عليه السلام فيرجح الحكم على الظاهر * ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام * الا ان لحوم الحجر الاهلية حرام الى يوم القيامة * كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم * لغالب بن ابيجر * كل من سمين مالاً * فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح الحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التأيد التحق به الاول بمهمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب ردّه فيرجح على المفسر * ولقائل ان يقول لانسل كونه الاول مفسراً لان ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله الا الشيخ وقوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل * يحتمل الايجاب والتدب ويتناول باطلاقة الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات * وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

(باب معرفة احكام)

(القسم الذى يليه)

وهو الظاهر والنص والمفسر والحكم وحكم الظاهر وجوب العمل بالذى ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز الجواز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم الحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الادنى متروكاً بالا على وهذا يكثر امثله في تعارض السنن والاحاديث

(اشهاد)

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق حل
البر على الصدق
والحق واليقين فعمل
تصديقا ولو جمع بين
الحق او اليقين
او الصدق والصلاح
جعل رد او لم يكن
تصديقا وحاصل ذلك
ان الصدق والحق
واليقين من اوصاف
الخبر وهي نصوص
ظاهرة لما وضعت له
من دلالة الوجود
للاخبار عنه فيكون
جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء
بجاء اى الصدق
اولى بك مما تقول
واما البر فاسم موضوع
لكل نوع من الاحسان
لا اختصاص له
بالجواب فصار بمعنى
المجمل فلم يصلح
جوابا بنفسه واذا
قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا حل
عليه واما الصلاح
فلفظ لا يصلح صفة
للخبر بحال وهو محكم
في هذا المعنى فاذا
ضم اليه ما هو ظاهر
او نص وجب حل

اشهاد العيمان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم
تقبل شهادتهم * واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمد بالدليل والبرهان
لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى او لا ثم ايراد
المثال بعد ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب
المثال قوله (ومثاله) اى مثال ترك الادنى بالا على من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد
رحمه الله في اقرار الجامع * واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى
ولا يصلح رد ايجمل تصديقا وان كان يصلح رد او لا يصلح تصديقا لجعل رد او ان احتملها ما يعتبر
العالم ويحمل عليه * والالفاظ المذكورة خمسة * الحق * اليقين * الصدق * البر * الصلاح
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين * خبر صدق *
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت * واما
الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال
لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا و اقرارا لانه
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره ومانتقدم من
الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال * الحق ما قلت * الصدق ما قلت *
اليقين ما قلت * وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق
والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك *
او عليك بالصدق * والحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز
والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة * وقال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مر فوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون
امرا بالصدق ونهيا له عن الكذب * وقال عامتهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس *
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال
تعالى * ولكن البر من اتقى * ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره
واحتتمل الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام
مجمل * واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك
او الزم الصلاح وترك الدعوى الباطلة * ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر * او الحق البر * او اليقين البر * او قدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق *
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجملا صار ماضيا اليه بيان انه لا ترى ان البر مقرونا
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت * فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجع البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهراته متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتملا

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدقت و صلت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردًا للكلامه بابتداء امره باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اى نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الحجر واشترط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث عمرضى الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادر كنهه ميتا لرجعت على قبره * والمعنى فيمن النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التى تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقنا كالأجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم وللفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بها صار محتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضار بة بشرط ان يكون الرجح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الرجح كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تبين كناية عن المتعة فسد لعدم كنهه وهو اللفظ الموضع لهذا العقد لا الشرط فاسد دخل عليه * وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انه عقد العقد المؤبد * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضى الشهر وهذا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضى الوقت كافي الاجارة * قال الحسن بن زياد ان ذكرنا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كائنة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأيد فان النكاح بعقد العمر بخلاف ما اذا ذكرنا مدة قديمه يشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالبت المدة او قصرت كذا في الاسرار والبسوط * لان التزوج لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا * فتحكم في المتعة اى في افادة معنى المتعة * لا يحتمل النكاح اى لا يحتمل التوقيت الذى هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اى مثال الخفى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفى في حق من اختص باسم آخر كالطراز والنباش فانه قد اشبهه الامران اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان انقبى في بيت او لم يكن

ان يراد به المتعة مجازا فاما قوله الى شهر فتحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفى وحكمه النظر فيه ليعلم اختفاء لمزية او نقصان فيظهر المراد ومثاله ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتجج الى معرفة حكم النباش والطرار وقد اختصا باسم خفى به المراد وطريق النظر فيه ان النباش اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع بعرضه والنباش هو الآخذ الذى يعارض عين من له به هجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا من الاول بمنزلة اتبع من المتبوع وكذلك معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذى دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله يقع * ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في بركة بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي * وذكروا بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال * وذكروا شمس الأئمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اخلت صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال التباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرارو كاختصاص الأدمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في التباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كالسارق لباس الحي وكالوسرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحزر باحسن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احرزا الا كفان بالقبور فكان حرزا متعينه باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدرهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للشباب والامتنعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر * الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرز منهما لماله ولو كفنا زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولا يبي حنيفة ومحمد رحمه الله ان هذا الفعل نافض في كونه سرقة والمالك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا بحرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فجمعوها اولى * اما بيان قصور الفمل ونقصانه فن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان التباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى بهجم عليه من ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفى من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة لئلا يتمكن من اخذ ما حرز عن الايدي لئلا يتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا بصورة لانه معنى كالميت انسان صورة لانه معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وماسرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما خوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نساءه * اريت صورتك في سرقة من حرير * اى في قطعة من حرير جيدة بيضا * كذا فسره ابو عبيد وذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال وارداً الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعديعية بمثله اى تعديعية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدبر بالشبهات فكيف يحتال في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق لفضل في جنايته وحذافه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التى ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لانه فى الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم * وقوله وتعديعية الحدود (في مثله) اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعديعية تستعمل في القياس الا انه سماها تعديعية لشبه دلالة النص بالقياس واخر اجال الكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان المالك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانه عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوية وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبلبي ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضى الله عنه بقوله اغسلوا ثوبى هذين وكفونى فيهما فانهما للمهل والصديق والحقى احوج الى الجديد * فكانت مالية الكفن وقدر سلم للتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان في الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعديعية بمثله
في الحدود خاصة
باطل واما الطرار
فقد اختص به لفضل
في جنايته وحذق في
فعله لان الطراسم لقطع
الشي عن اليقظان
بضرب فترة وغفلة
يعتريه وهذه المسارقة
في غاية الكمال وتعديعية
الحدود في مثله
في نهاية الصحة
والاستقامة وقد
سبق بيان احكام سائر
الاقسام في هذا
الفصل

والفبرليس بحرز نفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لايجب القطع وما كان حرز الشئ كان حرز الجنسه لاجماله لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كظيرة الغنم * ولا يصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت من السباع واخفاه عن الاعين لاجراز الكفن * ولا يقال فاذا لم يكن احراز اكان التكفين تضييعا * لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشئ الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احراز اكل تناول الطعام والقاء البذر في الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه كما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيروتها بيتنا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من اثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من اثياب وامامنا روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال * لا قطع في المحتفى * وهو النبائر بلفظة اهل المدينة كذا في خبر ابو عبيد * وفي الصحاح اخفيت الشئ استخفجته والمحتفى النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسية * وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان الامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ابدى نسوة اظهرن الثمانيه بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا * واما حديث عائشة رضي الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان الحكم فشاور من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه * وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والمجاز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اى ثبوت ما وضع اللفظ * امر اكان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى * يا ايها الذي آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكركم * ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق * فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهى عنه عام في المأمور والمنهى وهذا بلا خلاف * وحكم المجاز وجود ما استعير له اى ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * انى ارانى اعصر خرا * وقوله عليه السلام * لا تتبعوا الدرهم بالدهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنبيه * وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اى التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعنى لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت بحجج الابدال السماع من صاحب الشرع

(باب احكام الحقيقة)
(والمجاز والصريح)
(والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له
امرا كان او نهيا
خاصا او عاما وحكم
المجاز وجود ما استعير له
خاصا او عاما وطريق
معرفة الحقيقة التوقيف
والسماع بمنزلة النصوص

والنقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقدر من قبل * اما في الحكم اى في اثبات الحكم واجباب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان جله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المحللة بالتفاهم خلفا وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شيء من كتب اصحابنا صريحا فكان حل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأنيده بما ذكره القاضى الامام في التقيويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام بالحقيقة لانه مستعمل بمنزلة الان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لازم معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت الا بدلايه قوله (فاحتج الشافعى بممومه وابى ان يعارضه) الى آخره * بيانه ان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجزاء فبقى ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبمحنتين وتفاحة بتفاحة وبفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا * على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطم وهو الاكل فكان الطم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احدا او صاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المعطوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهى الدم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الماء * وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارمى الشيء ازماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المعطوم كالجص والنورة لان الصاع يحل بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا * وبشارته يدل على ان الكيل هذا لعله لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين * او لا مكيل بمكيلين فيقتضى جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز
التأمل في مواضع
الحقائق واملفي الحكم
فهما سواء الا عند
التعارض فان الحقيقة
اولى منه ومن اصحاب
الشافعى من قل
لا عموم للمجاز
وبان ذلك ان النبي
عليه السلام قال
لا تتبعوا الطعام
بالطعام الاسواء بسواء
فاحتج الشافعى
رحمه الله بممومه
وابى ان يعارضه
حديث ابن عمر
في النهى عن بيع
الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين
لان الصاع مجاز عما
يحويه ولا عموم له

معنى المعارضة * الا ان الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * اى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد بالمطعم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعم المقدر بالصاع بالمطعم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعم متفاضلا ولا على كون المكيل علة وصار موافقا للاول * وشبهه الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة ان رخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدون فكذا هنا عندى * ولكننا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يقلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله (لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما في الحقيقة (فان قيل) سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس مجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك وللدليل الذي التحقق به فيثبت العموم بالجموع ولم يوجد بالجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لالكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولاندل على العموم بوجه فعرنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعم به مرادا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام والمجاز ضروري بصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف الى تعريف الجنس فخصار عاما بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثر في العموم قوله (و الصاع نكرة) اى لفظ الصاع في قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعنى لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فوجب التعميم * وفي ضم قوله ويجاوره الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اى جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة * الا ترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه للشان اى ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذى صار عامابديل وهو الصاع مثلافيا نحن فيه * ليميل في ذلك اى فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره * عمله اى كعمله في محله وهو موضوعه الاصلى ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالة وهى لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض * اى هما متساويان في العموم والخصوص ولكنها يفترقان في الزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلزوم باقى حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لا يستر اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها لازم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ماهى موضوعه في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجح المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اى طريق جاز سلوكة من غير ضرورة فانما يجد انفسهم من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة بعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا الحاجة ولا للضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فبين بهذا ان قولهم هو ضرورى فاسد * والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفح درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بما تؤمر * اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج * وقوله عن اسمه * وقيل يا رضى ابلعى ما لك وباسماء اقلعى * وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار والجرى للماء لا للانهار * وقوله علت كلمته * فوجدنا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى * والله تعالى على اى منزلة عن العجز والضرورات قبت انه ليس بضرورى * ولا يقال المقضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك * لاننا نقول الضرورة في المقضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقضى في اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقضى

فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عامافاذا اريد به ما يحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالة الا ترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضرورى

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على مامرو المجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله * قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيقدر بقدرها * وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصرق نافية واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزّه عن الحاجة * وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهم لا ينفان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقفية * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افرق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز فنهج من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله * فوجد فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه * انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة في الجدار * ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه * ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدين * ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزم مهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون * كذبا لاننا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه * وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدريّة او يقول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئا * مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شيء عظيم * مجازا واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله
تعالى وهو افصح
الافعال والله سبحانه
وتعالى على عن العجز
والضرورات

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرع وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا يباظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة * لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماء اولى به من غيره * الا اذا كان مجهورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجهورا اي ترك الناس العمل به و ارادته عن هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان المجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اي كونه مجهورا دليل الاستثناء اي نازلا منزلة فيصير المسمى المجهور مستثنى تقدير من جملة تحتلات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البرية وهو استغراق العدم جميع العمر كالودخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال * الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذا اليمين تعقد لبر للحنث ولا يتصور النزع ومحافضة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كأنه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فسات المجرور بعد عيئه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاتزهاق الذي به يصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مجهورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحث لان اكل عين الدقيق مجهور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف عيئه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه والبسوط * وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عيئه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عيئه وقد تغلغل فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحث به * وفي البسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه * وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عني اكل الدقيق تحت يده فيما فيه تغليب حتى يحث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عيئه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا ينفي عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفي عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالمالك والعارية الا ان يكون مجهورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار فانقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مجبورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمرة ان كان له ثمرا ومنه ان لم يكن قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه * وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مربدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجد هامة مربدة للمعنيين المنفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فان ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وعاند المعقول * الا ترى ان الواحد مناقض يحد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضحاً من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك وطلوا لاعتقدا وتوضاً من لمس مساو وطناً صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * اولستم النساء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صححت ارادة الجميع ايضا عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره له الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه بضاد كونه ندبا او مباحا لان اثم تركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل بضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولما ذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا * وبیان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار الشيخ اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مربدا لما وضعت له الكلمة او لا لاستعمالها فيه غير مربده ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مراداو غير مراد وهو جمع بين التقيضين * والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى * وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضممار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضممار وعدمه تناف * ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

الخطاب الايقينية وتقييد الحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قربة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لان اسم الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز يتجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف بلاشئ كواجب فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمال اي تلفظه واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لان اسم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولاً بل اللازم كونه مريداً لما وضعت له اولاً وثانياً وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معاً ان لا يكون الاول مراداً * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قل رأيت الاسود واراد به اسداً وربما اشبعنا لا يمنع ان يضم كاف التشبيه في البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزم منا لانا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لجهة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم جاز للبهيمة المخصوصة وحدها وتجاوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت جازاً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً واذا قال رأيت جازين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي والمجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبني على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لابد من ان يكون داخل تحت لفظ موضوعه ليثبت كنيته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخل تحت اسم الذات او الانسان او البدن والنفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لان اسم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شئ من استعمالهم فكانا بمنزلة وصف البحر والحمى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

عن سيويه اذ لم يقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معابل بمعنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازاً عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأمن على الابناء والموالي * واحترازاً عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما * لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين * موضوع اي موضوع له * والآخر اي المفهوم الآخر * مستعاراً منه اي له * فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة * او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اي بموضع له * فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحالة ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاً له وعارية في حقه ايضاً * يعني الالفاظ للعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالاته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استحالاته بنسبة شخص واحد فسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين بالاقتدار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكما انه احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الاولاد مجاز لان ما ذكرنا عين مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فتثبت بالاجماع او بمن النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهي ان العمة والحالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع
والآخر مستعار منه
فاستحالة اجتماعهما كما
استحالة ان يكون
الثوب على رجل لبسه
ملكاً له وعارية معاً
ولهذا قلنا فيمن اوصى
لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال
اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم وليس
لموالي معتقيه شيئاً
لان معتقيه مواله
حقيقة بان انهم عليهم

والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن وليس به يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان
واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطال حقه بالاغارة * والدليل عليه
انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء * واطلاق العارية
عليه مجاز لان تملك النافع من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان المرتهن ان يسترد لبقاء
عقد الرهن تصور بصورة الاغارة فلذلك سمي اغارة قوله (فصار ذلك) اي الانعام
عليهم بالاغتياق * كولا دم لحياتهم بالاغتياق * يعني ان المولى بالاغتياق صار سببا لحيوتهم
كالا ب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى * او من كان
ميتا فاحييناه * اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع
لحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم
عديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عى فهم لا يسمعون * واذا ثبت هذا قلنا ان
الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاغتياق يصير سببا
لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولد فيكون متعلق بمنزلة الولد
ومتعلق المعتق بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا
كافي الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الترى متصل) بقوله ملكا
وعارية وتوضح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال
الاسم المشترك لا عموم له لما مر في اول الكتاب مثل المولى لايم المعتقين والمعتقين في مسألة
الوصية ويطل الوصية * وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف
للمعتقين والنصف للمعتقين به قال الشافعي * وفي رواية ترجع الاعلى على الاسفل * وفي
رواية على العكس * وهذه معان اي المعاني التي دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم
احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اي لكنهما لا يختلف سقط
العموم لما عرف ان من شرط العام تساوي الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي دل عليه اللفظ *
فالْحَقِيقَةُ والمجاز اي مفهومهما هما مختلفان لان الانسان اشجاع مخالف الاسد ودلالة الاسم
عليهما اي على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون
الآخر * اولى ان لا يحتج بالوجود ذلك المانع الموجود في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي
عدم التساوي في الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمتخلف على المخلاف لان كل من
جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم في المشترك بل استدلل بعموم المشترك على جواز
التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم في المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة
والمجاز والمجاز تعميم المشترك بدون علاقة بين التعيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق
اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده
لاحياتهم بالاغتياق فاما
مولى المولى فوالديه
مجازا لانه لما اعتق
الاولين فقد اثبت لهم
مالكية الاعتاق فصار
ذلك سببا لاعتاقهم
فنسبوا اليه بحكم
السببية مجازا او الحقيقة
ثابتة فلم يثبت المجاز
الترى ان الاسم
المشترك لا عموم له
مثل المولى لايم
الاعلى والاسفلين
حتى ان الوصية
للمولى وللموصى موال
اعتقهم وموال اعتقوه
باطلة وهذه معان
يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما
اختلف سقط العموم
فالحقيقة والمجاز وهم
مختلفان ودلالة الاسم
عليهما متفاوتة اولى
ان لا يجتمعا

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولا متناع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال الشافعى رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بمعوم قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * وقال سائر الاشربة يسمى خمر باعتبار تخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر لاني من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة بمجاز باعتبار التخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولا يقال قد الحاق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا * لاننا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالايجاع وبقوله عليه السلام * والسكر من كل شراب * لا بطريق الحاق قوله (ولهذا) اى وللا متناع المذكور قلنا في قوله تعالى * اولستم النساء * ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال اجل آية المس على المس والوطى جميعا كذا ذكره الغزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطى اريد منه بالايجاع حتى حل للمجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * ولهذا من حل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للمجنب مثل ابن مسعود رضي الله عنه ومن جلسها على الوطى جوز له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقسادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لا مستم ولمستم من اللامسة والمس فيحمل احدهما على الوطى والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين في قوله تعالى * حتى يطهرن * بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الخالين (قلنا) لا نزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخوص * وانما يجوز ما ذكرتم اذ لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة والسلف رضي الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للمجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للمجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للمجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجاعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولا متناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثة لبني فلان * ولفلان ذلك اولا دفالثلث للذكور ومن ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الآخرو في قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شيء لهن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابين فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في غير
الخمر انه لا يلحق
بالخمر في الحد لان
الحقيقة اريدت
بذلك النص فبطل
المجاز ولهذا قلنا في
قوله تعالى اولاستم
النساء ان المس باليد
غير مراد لان المجاز
مراد بالايجاع وهو
الوطى حتى حل
للمجنب التيمم فبطل
الحقيقة ولهذا قيل فيمن
اوصى لاولاد فلان
اولاد ابائه وله بنون
وبنو بنين جميعا
ان الوصية لابنائه
دون بنى بنيه لما قلنا

دون بنى ابنه لان الاسم لاو لاد الصلب حقيقة ولينى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم
 والمجاز لا يزاحم الحقيقة * وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في
 العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحطة والشرب من الفرات * ولو اوصى
 لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والانفراد لان اسم
 الولد للمجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه *
 ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس
 الأئمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان واولاد فلان فلا حاجة
 الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بنى فلان قد استعمل في اولاد الصلب
 واولاد البنين استعمالا شاعرا فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان
 ما ذكر الشيخ مذهب ابى حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من
 تهذيب هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد بقضاء على هذا الاصل من المسائل
 والجواب عنها وهي عدة مسائل * احديهما مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه
 في دار فلان فدخلها حافيا او متملا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع
 قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
 مجبورة كذا في المبسوط * وذكروا في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول
 راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانته وقضائه * والثانية قوله عبدى حريوم يقدم فلان
 من غير نية فقدم فلان ليلا ونهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة
 وليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانته وقضائه وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله
 انه يصدق ديانته لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف
 الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق ما لقاضى * وجه
 الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
 قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق ان نوى حقيقة وضع القدم في
 القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسألة السير وهي ظاهرة *
 والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار
 المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي
 في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل
 مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى
 فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل
 له وضع القدم مجاز عن الدخول) اى عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر
 بصلته عن او كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعنى هو مجاز

فان قيل قد قالوا بين
 حلف ان لا يضع
 قدمه في دار فلان انه
 يحنث اذا دخلها
 حافيا او متملا وفيمن
 قال عبدى حريوم
 يقدم فلان انه ان قدم
 ليلا او نهارا عتق
 عبده وفي السير
 الكبير قال في حربي
 استأ من على نفسه
 وابناه انه يدخل فيه
 البنون وبنو البنين
 وفيمن حلف لا يسكن
 دار فلان انه يقع على
 الملك والاجارة و
 العارية جميعا قيل له
 وضع القدم مجاز
 عن الدخول

لانه موجب
والدخول مطلق
فوجب العمل باطلاق
المجاز وعمومه
وكذلك اليوم اسم
لوقت وابيض
النهار ودلالة تعين
احد الوجهين ان
ينظر الى ما دخل
عليه فان كان فعلا
يمتد كان النهار اولي
به لانه يصلح معيارا
له واذا كان لا يمتد
كان الظرف اولي
وهو الوقت ثم العمل
بموم الوقت واجب
فلذلك دخل الليل
والنهار بخلاف قوله
ليلة يقدم فلان فانه
لا يتناول النهار لانه
اسم للسواد الخالص
لا يحتمل غيره مثل النهار
اسم للبياض الخالص
لا يحتمل غيره

في هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجب اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
فاستعير لحكمه * وانما حمله على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لانه
بمجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده
بالركوب والتعل والحفاء فيحتمل في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه
راكبا او حافيا كما في اعتساق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحتمل في يمينه كذا في فتاوى
قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز
وعوميه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق
فقال يحتمل بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحتمل بموم المجاز
فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشبوع حتى ظن انه مام قوله (وكذلك اليوم)
الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حل
الكلام على المجاز اولي من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب
* ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يحل عنها فاذى
يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم
افهام المراد * ثم لا شك في انه ظرف على كلال التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه
فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركت هذه الدابة
يوما وساكنته في دا واحدة شهر اى يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدار الله فكان الحمل عليه *
وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقعود اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
يحمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان وانت
طالق او امرأتك طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به اذ التقدير
حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحتمل اذا قدم ليلا
او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى * وفي قوله امرتك يدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك
يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
الامر يدها ولا يثبت لها الخبر * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القعود في هذه
المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاقوات
الجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة وانت حريوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم
في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه
لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم يقدم فلان او فوضت امرتك اليك في يوم قدمه فكان اعتباره
بمظروفه الذي يؤثر فيه اولي من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

احد محتمليه* والدليل عليه ما ذكره شمس الأئمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرئ بك يوم يقدم فلان* وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما يتوق فذكر اليوم فيه للتوقيت في تناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية وفي فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم تزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل* ففي هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مطروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه ثبت ان المعتبر ما ذكرنا (فان قيل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة ان الزوج مما لا يمتد حمل فيه على الوقت المطروف فاعتبر الزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مطروف* وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المطروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه المسئلة* وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المطروف* وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المطروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظهرا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولي بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ.

(قلنا) بعد ما ظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المطروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرئ بك يوم يركب فلان او يسافر فلان* او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حريوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المطروف والمضاف اليه* وان كان المطروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرئ بك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حريوم يركب فلان او يسافر فلان فيختلف الجواب باعتبار المطروف والمضاف اليه باعتبار المطروف يقتضي حل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ولا يعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حله في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر اركب ليلا* فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يفتتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يفتتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجماع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخبار التي هي مسألة المبسوط * فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام ممتدا وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففساد لان الظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبر لا تكون طردة فلا يصح اعتبارها فاما الظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون طردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ تركها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وترأى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق ومآله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعداد ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والاجارة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يبحث في ميمه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فعلى هذه الرواية لا يدفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينو هافسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حث وان سكن دارا هافسكنها بعد ميمه لم يبحث لانه جعل شرط الحث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسألة السير) الكبير اذا قال الكفار امنوا على ابائنا ولهم ابنا وابناء ابنا فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار
فانما يراد به نسبة
السكنى اليه فيستعار
الدار للسكنى فوجب
العمل بعموم نسبة
السكنى وفي نسبة
الملك نسبة السكنى
موجودة لاحالة
فتناوله بعموم المجاز
واما مسألة السير فقبحا
رواية اخرى بعد
ذلك السبب انه
لا يتناولهم ووجه
الرواية الاولى ان
الامان لحقن الدم
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكننا
استحسننا وقتنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيائه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام
الادعى بذيان الرب ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم
الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله
تعالى *يا بنى آدم* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة
فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبتت الامان بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر
الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما
افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث
عمر رضى الله عنه * اعمارجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت
قتلتك فانا فهو آمن بمعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع * وما روى ان الهرمزان
لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام
حى فقال كئنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم معشر العرب بمنزلة
الكلاب فاذا عركم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا
وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال فيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرائهم تقتلوه فقال متى امنك
فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاله الله
اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها
لا يستحق بالصورة والشبهة * ولان فى اثبات المزاجحة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز اذ خال
النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل
النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد
والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنوا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا بحالة وبنو البنين
يلقى صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم
الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى
اصول الفقه * ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيبقى اثبات
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجدات انتقال نصيب الاب
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان ثبت له الامان الذى
يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم بعد اعادة الحقيقة منه اثباته بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجد فاما اذا وجد معارض فلا كافي جانب الاباء
 فان جهة كون الجـ تبع في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من
 حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب
 الميراث فبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
 بعد الاب * و ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء
 والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم
 كما لا يتناولهم مع انه سمي ابا في قوله تعالى * قالوا نعبد الهك واله ابائكم ابراهيم واسماعيل
 واسحق * واسماعيل كان عماليقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما في
 قوله تعالى * و رفع ابويه على العرش * اي اياه وخالته وفي قوله عليه السلام * الخالة ام * حتى لم يقل
 احدهما يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة * ولهما اول لم يكن آباء و امهات ولهم
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعاء لهم وانهم
 ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم * وهذا
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر
 پسر * هذا حاصل ما ذكر شمس الأئمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اياه بصير مكاتباً عليه تبعاً فثبتت الامان فهنا ايضا الشبهة
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتسابه تبعاً يلزم ان يكون الاب
 مملوكا لابنه وهو شذيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احرار
 نفسه وماله بالاستئمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكابه جعل المتبوع تبعاً * ولان الكتابة
 من شعب الحرث - وت حرية اليد فيها وافضلها الى حرية الرقبة فكما ثبتت له الحرية اذا
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبتت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتاً للحكم بقدر دليله *
 والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قيل مانحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول
 الجد ظاهراً ليثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن
 بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ
 بدل عليهما فلم يكن من قيل مانحن فيه * وهذا الاسم اي اسم الابناء يتناولهم يعني بني
 الابناء * لكن بطل العمل به اي بذلك تناول يعني امتنع تناول لتقديم الحقيقة قوله
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضاً على الاصل المذكور ايضا وانما فرد هاهنا
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم
 ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند ههنا واستدلوا بها بين المسائل المذكورة

وهذا الاسم بظاهره
 يتناولهم لكن بطل
 العمل به لتقديم الحقيقة
 عليه فبقي ظاهر الاسم
 شبهة
 فان قيل قد قال ابو
 يوسف ومحمد فيمن
 حلف لا يأكل من هذه
 الخنطة انه يحث ان
 اكل من عينا او ما
 يتخذ منها وفيه جمع
 بينهما

وابي القاضي الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام قال صدر الاسلام
انهما اجل قدرا من ان يشته عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل
من هذه الخنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها
او سويقها لا يحنث بالاجاع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد
نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته
عندهم وان كانت عينه بغير نية منصرفه الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحت
نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى بحمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع
على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث
باكل عين الخنطة * اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا
اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث * وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث
ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخنطة عندهما وانما يرد السؤال
على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز فيحصل الجمع بين الحقيقة
والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والقاضي الامام فخر الدين وعامة المشايخ
* وذكر الشيخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخنطة
للعين حقيقة والخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز
والسويق لما تنافكا كذا في المأثور وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة * وما ذكر في الجامع
ما أول فعنى قوله وان قضى حنثاى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على
قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين
يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه
ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف
من وجه كذا ذكر القاضي الامام المعروف بنحان * وعندهما لو اغترف منه بيده او اناه فشرب
يحنث * ولو شرب كرعا قبل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا
بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما
المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة
اوجه * ان لم ينو شيئا * او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون
يمينا يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يميناً بالاتفاق * ولو نواهما
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويميناً في الثانى عند ابي يوسف وكان
نذرا ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات في
الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب
النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة
عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما * ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن
حلف لا يشرب من
الفرات انه يحنث
ان كرع واغترف
وقال ابو حنيفة ومحمد
رحمهما الله فيمن قال
لله على ان اصوم
رجب انه ان نوى
اليمين كان نذرا ويميناً
وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف بيته به على قرينة كما اذا لم يوشك وتعيين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مراداً في الوجه الثاني * ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العمية وفي الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه الآية هو الرجب الذي يتعقب اليقين لا رجب مبهم فكان معدولاً عن الرجب المعروف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعمية كما في سحر اذا اردت سحر يوبك على ما عرف قوله (اما ابو يوسف ونجد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان لفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفية * ثم للمجاز ههنا وجهان * احدهما ان يجعل اكل الخطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود خنطة في ارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان يأكل الخطة اي خبز الخنطة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيبحث باكل الخبز ونحوه ولا يبحث باكل العين * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخطة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخنطة ويراد ما فيها من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الخنطة لان اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يبحث باكل العين كما يبحث بأكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم * ولا يقال فعلى ما ذكرتم يلزم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز ايم الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان وجودا في الخنطة فلا يبحث كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يبحث كما اونس عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له يعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرع والاعتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح ثبته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصير مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لاعمومه فلا يصح

فيلله اما ابو يوسف
ومحمد رجهما الله فقد
عملا باطلاق المجاز
وعومعه لان الخنطة
في العادة اسم لما في
باطنها ومن اكلها وما
يتخذ منها فقد اكل ما
فيها والشرب من
الفرات مجاز للشرب
من الماء الذي يجاور
الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تقطع
بالاواني لما ذكرنا
في الجامع فصار ذلك
عملا بعمومه لاجما
بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله
 فاما مسألة النذر فليس يجمع (يعني ليس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
 الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم
 المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
 النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل
 الكوفة فكان النذر بواسطة وجبه يمين لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
 بمنع كسراء القريب سمي اعتقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذارحم محرم
 منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته * وكالهبة بشرط
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يمينيا
 باعتبار موجهه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوته الى نية كالتعق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان
 الثوري حيث قال لو قال الله على ان اصوم غدا فرض في النذر فافطر او كان الحالف امرأة
 فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة (فلا) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
 اليمين من ان يكون مراده بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
 به ثابت نواه اولم ينو الا ان كونه يمينيا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينيا عند القصد
 ولم ير الشرع بكونه يمينيا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح بصير التحريم
 الثابت به يمينيا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز * وذ كر شمس الاثمة في شرح
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
 كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
 واللام تعلقا قال الله تعالى خبرا عن فرعون آتمه له وفي موضع آخر آتمته * والآخرى
 نذر وهي قوله على الا ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
 نواه ما فقد نوى بكل لفظا ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
 كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد * فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم انجابا

واما مسألة النذر فليس
 يجمع بل هو نذر
 بصيغته ويمين بموجه
 وهو الايجاب لان
 ايجاب المباح يصلح
 يمينيا بمنزلة تحريم المباح
 وصار ذلك كشرى
 القريب تملك بصيغته
 وتحريم بموجه فهذه
 مثله

في نفسه و جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك
جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كأنه قال
والله لا صوم من كذا فيتمتع ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر في بعض شروح
هذا الكتاب ان معنى قوله تذر بصيغته يعين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
غير واجب فبالنذر يصير واجبا باليمين ايضا يصير واجبا هو يريد ان يثبت الوجوب لغيره
كما يثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا
فلم ان اضافة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل
على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي
بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
يصبر واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا *
ولا يقال وجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا * لانا نقول
انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء
فسمى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاء * والاوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو عيني
بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين
فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة في
اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه
وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه دالا على ذلك بآياتك للمشبه
ما يخص المشبه به كما نقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر *
وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
متى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افراد هارز فيما صادف من جانب المشبه به
في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الخال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار
في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا قش مالك والآخر ليس كذلك فالشجاع
حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم الاسد اكتساء الهيكل
المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها
عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه *
وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة فهي من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة *
وايضا فان العارية ان يعطى المغير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية
للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصله للمغير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
يعنى المرادف له كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازي

وطريق الاستعارة
عند العرب الاتصال
بين الشيتين وذلك
بطريقين لا ثالث لهما
الاتصال بينهما بصورة
او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * وعن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهي التلغظ * وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كلابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذي يلمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهي الالتباس * وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * وإذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لمجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام * بلوا ارحامكم ولو بالسلام * اى صلوه فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالندوة استعارت عنه البلب لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذلك الاثم يذهب بالعقول * سمي الخمر اثما لكونها مسييا لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يجعلون اصابعهم في آذانهم * اى انا ملهم وعكسه كقوله عز اسمه * كل شئ هالك الا وجهه * اى ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى * ام ائزنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا ما زرعهم * دون النساء ولو بانث ظاهر * اريد بشد المزور الاعتزال عن النساء لان شد الارزاق من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابهها شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فبالبتاحى جيعا وليد * اذ نحن متاضعا كفنان * وباليث كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل الوم يلقيان * اى قبل يوم القيامة * وعكسه قال شريح اصبح ونصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لانصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذ امت كان الناس صنفا شامت * وآخر من بالذى كشت افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفقاء اى رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل الفرية * اولا كقول ابى دود (شعر) اكل امرئ تحسين امرأ * ونار توقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثيا * متى اضع العمامة تعرفونى * اى انا ابن رجل جلاى اوضح امره *

لان كل موجود من الصورة صورة ومعنى ﴿ ٦١ ﴾ لاثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فثالث

قوله للبلد حصار
والشجاع اسد الاتصال
ومشابهة في المعنى
بينهما واما الصورة
فثالث تسمية المطر سماء
قالوا اما زلناطاء السماء
حتى اتيناكم اي المطر
الاتصال بينهما صورة
لان كل عال عند
العرب سماء والمطر
من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم
فسمى باسمه وقول الله
عز وجل او جاء احد
منكم من العائط وهو
المطمئن من الارض
يسمى الحدث بالغائط
لمجاورته صورة في
العادة وقال تعالى اني
اراني اعصر خرا
اي عنيا لاتصال
بينهم ذاتا لان الغنب
مركب بثقله ومائه
وقشره فسلكننا في
الاسباب الشرعية
والعلل هذين
الطريقين في الاستعارة
وهو الاستعارة
بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل
لان المشروع ليس
بصورة نحس
فصار الاتصال في
السبب نظير الصور

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان
المطمئن من الارض * وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية الغنب بالخمر * وتسميته باسم
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم المحل على الحال كقوله
عليه السلام لا يفيض الله فاك اي اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله * واما الذين ابضت
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون * اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق
اسم آلة الشيء عليه كقوله عز قائل حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق
في الآخرين * اي ذكر احسن الملقى اسم اللسان واراد به الذكرا اذا اللسان آله * واطلاق اسم
الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر بأكلم كل ليلة
اكافا * اي ثمن اكاف * واطلاق النكرة في وضع الاثبات للعموم قال تعالى * علمت نفس
ما احضرت * اي كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرئ واختياره *
واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى * وادخلوا الباب سجدا * اي بابا من
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى * وجزاء سيئة
سيئة مثلهما فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال
يريدون به الدعاء وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى * بين الله لكم ان تضلوا *
اي لثلاثا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى * ليس كمثل شيء * ولكن ما حصره الشيخ في قوله
وذلك اي الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لاثالث لهما ضبط بما ذكره اذ لا يكاد
يشذ عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله (كل موجود
من الصور) اي من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز * ولفظ شمس الائمة فان كل
موجوده مصوري يكون له صورة ومعنى مازلناطاء السماء حتى اتيناكم اي كذا في طين وردغة
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعيان
وان كانوا غضا با * اي اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلار عيانه وان كان ذلك القوم كارهين
غضا با ولم تلتفت الى غضبهم * لاتصال بينهما اي بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم
لكل ما عاك فاطلاك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى * فليمدد بسبب الى السماء
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال
فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمي به الغائط اي سمي الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط *
لمجاورته اي لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة لانه يكون في المطمئن من الارض
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد *
لاتصال بينهما اي بين العصر الذي يصير خرا وبين الغنب * لان الغنب مركب بثقله هو ما سف
من كل شيء ويقال تركت بني فلان منافلين اي يأكلون الثقل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكننا في الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا
اي في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فيما نحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي يدها نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الضروري وهو معنى قوله ففسار الاتصال في السبب نظير الصور فيمن يحس لانه مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والانبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعته نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال المعنوي كفي المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المار يش وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض الديون * وكذا الكفالة بشرط طرارة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كقالة لتسليمهما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما الآخر قال الله تعالى * يوصيكم الله في اولادكم اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والشكاح والطلاق متمسكان هذه الالفاظ انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التي من باب الاخبار والامر والنهي ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى في الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشأت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة في الكلام اذا وجد طريقها كافي الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بعنايه الذي شرع له وسببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سببا او علة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة

وتأويل المجاز * وذلك ثابت اى القرب والاتصال يثبت ويتحقق * وبين كل موجودين اى
بين موجودين من حيث وجودا فان كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود *
والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة بأسبابها نحو المالك فانه مشروع قائم بمعناه
وهو كونه مطلقا وحاجزا له سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة
كما فى المحسوسات * فصحت به اى بذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذى
هو طريق الاستعارة يتحقق فى المحسوس والمشروع جميعا بصورة ومعنى فيجوز به الاستعارة
فى لكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحقيقه لا على التوقيف *
والمشروع قائم بمعناه الذى شرعه وبسببه الذى تعلق به كالنكاح تعلق وجوده بكلام
المتعافدين الذى هو سببه ومعناه الذى شرع لاجله وهو الانضمام والاردواج وكذا البيع
والهبة وجمع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) بيانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعنى به انه كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق المالك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا
لا ينكر ثبوت المالك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل الملل * وتعلق لا يدرك بالعقل بان
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا
ترى اهل الملل ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما يخربى بين الشئيين اذا عقل
بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية فى القسم الاول لافى القسم الثانى واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة فى اللفظ اللغوى فى التحقيق لان الشرع لم يغيره عن موضوعه
بل قرره على ما كان فيصح كفى سائر الالفاظ اللغوية وكما قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الائمة
رحمه الله اذا تأملت فى اسباب المشروعات وجدتها نائمة على الحكم المطلوب بها باعتبار اسل
اللغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشروع
لايجاب المالك وموضوعه ايضا فى اللغة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم
اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثان للشرع * ولا يثبت خبر ان * وما شاكلة نحو
الهبة تدل على المالك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاجارة والوكالة واشباهها
قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع فى بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال
وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية كثير فى مسائل اصحابنا وكذا الشافعى رحمه الله
يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد
من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية ثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور قوله (مجازا مستعارا) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف *
لانه انما اعتقد هبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبي صلى الله عليه وسلم
بمنزلة الترسى فى حق الامة حتى يصح بلاولى ولا شاهد بلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

والكلام فيما يعقل
ولا استعارة فيما
لا يعقل الا ترى ان
البيع لتمليك العين
شرعا ولذلك وضع لغة
فكذلك ما شاكلة
وهذا فى مسائل
اصحابنا لا يحصى
وقال الشافعى رحمه
الله ان الطلاق يقع
بلفظ التحرير مجازا
والعتاق يقع بلفظ
الطلاق مجزا ولم
يتمنع احد من ائمة
السلف عن استعمال
المجاز فقد انعقد نكاح
النبي عليه السلام بلفظ
الهبة مجازا مستعارا
لانه انما اعتقد هبة لان
تمليك المال فى غير المال
لا يتصور وقد كان
فى نكاحه وجوب
العقد فى القسم
والطلاق والعدة ولم
يتوقف المالك على
القبض فثبت انه كان
مستعارا ولا اختصاص
لرسالة بالاستعارة
وجوه الكلام بل
الناس فى وجوه التكلم
سواء ثبت ان هذا
فصل لا خلاف فيه

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر ولا بالعقرو لا بالدخول
 فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينقد نكاحا لاهية لأن الهبة تمليك المال بغير عوض
 وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف
 الملك على القبض وحق الرجوع لاواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه
 السلام ان تزوج بزوجة آخر قبل تسليم النفس ولان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان
 في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه
 قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد
 قيل كانت الموهوبات اربعا * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة أم المساكين
 الانصارية * وام شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشف * وكذا الطلاق
 كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت
 واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطابقته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام
 كلها ثابتة في التسري ففرقنا انه انعقد نكاحا لاهية كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي *
 ثبت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح والاثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام
 ثبت في حق الامه لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان
 معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد
 كان عليه السلام اوضح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله
 هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية
 الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينقد النكاح باللفظ النكاح والتزويج
 لما ذكر لان الاستعارة لا يجري في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسئلة فقول النكاح
 ينقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينقد بلفظ الاجارة والاباحة
 والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينقد
 بها * واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقل لا ينقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت
 نصا بخلاف انقياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة
 وقبل ينقد وهو الصحيح كذا في طريقة المجاجية * وانما ينقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج
 منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون
 نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخنا رحمه الله
 يقول ناقل عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابالبت لو قال وهبتها منك
 لتحذمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا
 بالنية وما نظرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينقد الا بلفظ النكاح او التزويج
 عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح * وفي قول لا ينقد بغير العربي فان لم يحسن الفاقد العربية
 يفوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينقد والا فينقد * والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه
 الله ابى ان ينقد النكاح
 الا بلفظ النكاح او
 التزويج لانه عقد
 شرعي لا مورد لا يحصى
 من مصالح الدين
 والدنيا ولهذا شرع
 بهذين اللفظين وليس
 فيهما معنى التمليك بل
 فيهما اشارة الى ما قلنا
 فلم يصح الانتقال عنه
 لقصور اللفظ عن اللفظ
 الموضوع له في الباب
 وهذا معنى قولهم
 عقد خاص شرعي بلفظ
 خاص وهذا كلفظ
 الشهادة لما كان موجبا
 بنفسه بقوله اشهد لم
 يقر اليمين مقامه وهو
 ان يقول احلف بالله
 لانه موجب لغيره فلم
 يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة المصاهرة
 ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتخصيص الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها وانما
 ثبت الملك فيه تبعاً لضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعاً بعد النكاح لا مقصوداً في الباب
 فشرع بلفظ ينبي عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم
 الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذلك التزويج ينبي عن هذه المقاصد لانه
 ينبي لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشئتين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي
 الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلاً والهبه
 وسائر الالفاظ الموضوعه للتمليك لا ينبي عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ
 الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في
 هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان
 ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع
 لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرج فللم يجوز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى
 الفاظ التملك كان اولى * الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع
 قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى * خالصه لك * وهذا معنى قول
 اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اي
 بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره * وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى
 قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامه لفظ آخر مقامه
 كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامه
 لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا
 من المال لا يجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما
 يتحقق فيه بواسطة الدفع واليمينه وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامه لفظ وضع للاثبات
 بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا يهذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة
 ولفظ الهبة وغيره انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى
 ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوجدانية لذاته لفظ الشهادة فقال جل ذكره * شهد الله انه
 لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلموا ان يقين مقامه
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصراً عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك
 عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما
 قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشران وعة اصلاً حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة
 لا ينعقد الا بلفظ
 المفاوضة عندكم
 كذلك حكى عن
 الكرخي لان غيره
 لا يؤدي معناه

المفاوضة وربما قال انه نوع من اثمار * كذلك حكى عن الكرخى معنى حكى هذا المذهب
عن ابى الحسن الكرخى * لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى
الشركة * لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق
هذا اللفظ امان التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى
صاحبه فى جميع مال التجارة * او من قواهم الناس فوضى فى هذا الامر اى سواء لاتباين بينهم
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة فى المال والربح والالفاظ التى تستعمل فى الشركة وينوب
بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفى البسوط
وروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا تعقد الا بلفظة المفاوضة حتى
اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما * قال وتأويل
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضا بحكم المفاوضة
قبل علمهما به ويجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المتعبر
هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن
تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز به بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث
بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا
يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من اللفظ الحديث
فالمعول فيه على المعنى لامرعاة اللفظ فيه واما الذى يجب العمل به منها فانه لا يجوز الاخلال بلفظه
كقوله عليه السلام * تحريمها التكبير وتحليلها التسليم * وكقوله عليه السلام * خمس يقتلن فى
الحل والحرم * وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علمنا فاحتجوا
بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد ان ينسكحها خالصة * اى
احلنا لك من وقعها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهورا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك
ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جالامة الاحيث ثبتت الخصوصية *
وقوله تعالى * خالصة * مصدر * وكذا كود الله وكتاب الله اى خلص لك احلالا لك
خالصا * والفاعل والفاعلة فى المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة
كذا فى الكشف * او هى صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل
يجب البديل حكما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور فى اول الآية
* احلنا لك ازواجك التى اتيت اجورهن وفى سياقها قد علمنا ما رضاء عليهم فى ازواجهم *
فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بفرض ومهر * ولان
الخصوصية لا بانه الشرف ولا يتبين ذلك فى التخصيص باللفظ اذ ليس فى اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا
رواية الاحاديث
بالمعنى والجواب
ان لفظ البيع والهبة
وضع للملك الرقبة
وملك الرقبة سبب
ملك المنعة لان ملك
المنعة يثبت به تعافاذا
كان كذلك قام هذا
الاتصال مقام ما ذكرنا
من المجاورة التى هى
طريق الاستعارة
فصححت الاستعارة بهذا
الاتصال بين السبين
والحكيمين

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والجم انما
 الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ * واما من في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا
 وهب ابنه لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت
 بلفظ البيع بالطريق الاول لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض
 فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ
 في الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التملك مقام لفظي النكاح
 والتزويج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك * وضع اى كل واحد
 منهما ملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان
 ملك المتعة يثبت به تعالىه فكان الفاظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب
 استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم * اذا سقط السماء
 بارض قوم * اى الكلاء دليل قوله رعيته وان كانوا غضا بالان السماء سبب المطر والمطر
 سبب الكلاء * كما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى
 الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشأن ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك
 المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين *
 فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السنين والحكمين *
 المراد بالسينين الفاظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالان اتصال
 بين السنين ثابت من حيث ان كل واحد موجب لملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
 وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ
 النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة * قال شمس
 الائمة رحمه الله ولا حاجة الى التية يعنى في انعقاد النكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه
 متعين لهذا المجاز وهو النكاح انبوت عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحيته
 المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما
 في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون
 الآخر والفاظ التملك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا
 يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في النكاح
 وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حال اذ اتفقا في باب النكاح يثبت مقصوداه وفي ملك
 اليمين يثبت تعالىه وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المنصلة بالشجرة يتعلق بها حق
 الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا
 اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا
 به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب
 عما قال) اى عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لامور لا تخص من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان
 هذه الاحكام من
 حيث هي غير محصورة
 جعلت فروعا لثمرات
 للنكاح وبني النكاح
 على حكم الملك له
 عليها لانه امر معقول
 معلوم الا ترى ان
 المهر يلزم بالعقد لهما
 ولو كان ما ذكرت
 اصلا وهو مشترك
 لما صح ايجاب العوض
 على احدهما ولهذا
 كان الطلاق بيد الزوج
 لانه هو المالك واذا
 كان كذلك قلنا لما شرع
 هذا الحكم بلفظ
 النكاح والتزويج ولا
 يختصان بالملك وضعا
 ولغة قلنا يثبت بلفظ
 التملك والبيع والهبة
 وهى للتملك وضعا
 اولى

فلا ينفرد الابلغف النكاح والتزويج هو ان لا ينسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك
المنفعة وما ورأه من فروع النكاح وثمراته لان الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامر غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد
تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الاصلى فيه وان يكون النكاح
مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلى ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيحمل
مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
على المرة كالولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان
ما ذكره الشافعى من المصالح اصلا فى النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك
المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت فى حق الجميع قطعا فكان
جعله اصلا فى النكاح اولى * واذا كان كذلك اى واذا كان الحكم الاصلى فى النكاح ما ذكرنا
وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا وافة ترادف * او وضعا اى فى اصل
الوضع * ولغة اى فى استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال
يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلى فيه اثبات الملك ينبغى ان لا ينفرد
النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال
الفاظ التملك فيه اولى من استعمال لفظى النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اى
اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم فى اثبات هذا الملك بهما
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص فى دلائل الشرع * ويانه ان الاسم الموضوع
لشئ يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسمع من غير ان يعقل
معناها الا ترى ان الاعلام تدل على سمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافورا ويدلان على السمنى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما كان
النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل * وكان هناك اذا احتجج الى
القياس يعتبر المعانى فكذلك هنا اذا احتجج الى الاستعارة تعتبر المعانى ليصح استعارة هذا
اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذى هو مقصود فى الباب * بهما اى بلفظى النكاح والتزويج *
وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدي به اى صحت
تعدي ثبوت الملك وكان الباء زائدة * او صحت تعدي ثبوت الملك * به اى يكون الملك ثابتا لهما
وبالاء السببية الى ما هو صريح فى التملك وهو اللفظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة
والاعارة والاخلال واخوانها فان الاجارة والاعارة لملك المنفعة بعوض وغير عوض
وملك المنفعة لا يكون سببا للملك المنفعة بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف فى موضعه
مع ان الاقراض فى محل المنفعة لا يصح لان محلها الادنى والاستقراض فى الحيوان لا يجوز *
واما لفظ الاخلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما
او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيع فكذا اذا استعملت فى الكاح

وانما صلح الايجاب
بلفظ النكاح والتزويج
وان لم يوضعا للملك
لانهما اسمان جمعا
علما لهذا الحكم والعلم
يعمل وضعا لا بمعناه
بمنزلة النص فى دلائل
الشرع وانما يعتبر
المعانى لصحة الاستعارة
على نحو ما يستعمل
لقياس فلما ثبت الملك
بهما وضعا صحت
التعدي به الى ما هو
صريح فى التملك

فان قيل فهلا صحت
استعارة النكاح للبيع
والمناسبة التي ذكرتم
قائمة لانها تقوم
بالطرفين جميعا
لا محالة لا يناسب
الشيء غيره الاو ذلك
يناسبه كالاخوين
قيل له الاتصال من
هذا الوجه على
نوعين احدهما اتصال
الحكم بالعلة والثاني
اتصال الفرع بما هو
سبب محض ليس
بعلة وضعت له
قالوا يوجب
الاستعارة من
الطرفين لان العلة
لم تشرع الاحكامها
والحكم لا يثبت الا
بعلمته فاستوى
الاتصال فثبت
الاستعارة ولهذا
قلنا فيمن قال ان
ملكك عبدا فهو
حرفك نصف عبد
ثم باعه ثم ملك
النصف الباقى لم
يعتق حتى يجمع
الكل في ملكه

لا يثبت به الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجهه بالخلافة مضافة
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا
لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف
في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل
في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا
لومات عقيب العقد تقرر البذل فكان هذا منزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك
بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من
موجب الهبة فان القبض اوسبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيها عن التبرع عهدة ما لم تبرع به
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لئلا يخرى الملك نيا للعهد
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا
صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السبين والحكمين *
وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السبية يلزم ان
تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له
من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه
من الاضافيات كالاخوة لما انفقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد وافقنا على فساد هذه
الاستعارة فبدل على فساد الاولى * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلمته
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز
الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه
قوله (ولهذا قلنا) اى ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره *
والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الخلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكك عبدا
فهو حرفك نصف عبد وبعده ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي
الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
حصل فيعتق هذا النصف كفى فصل الشراء وكفى العبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاخص به الا ترى ان الرجل اذا قال
ان ملكك مائتي درهم فعبدي حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان *
والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكك مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وازيادة متفرقة

لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر الاسكاف اذا ارادتهم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قاط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامره انه طالق فاشترى لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث * الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه مكن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين * ولان الانسان في العادة انما يستحجر من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرديا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستحجر ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشترى جلة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضموما بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير مملوكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتناق قوله (وان قال عتيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعنى ان عني بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه في صدقه القاضي ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد المعين يستويان وان قال عتيت بالملك الشراء كان صدقا في الحكم والديانة وان قال عتيت بالشراء الملك كان صدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتممة لالعدم صحة
 الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى
 بحجبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى
 اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان على الف
 درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفقه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه
 يقتضى عليه بالدين الان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع * والثاني وهو
 الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احدا الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اى الحكم بما
 هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع
 سبب الملك والشكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة
 اكثر منه في غيرها فبقوله محض احتراز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للسبب
 بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهى زوال
 ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهى اذ حررت وانما يضاف الحكم وهو
 زوال ملك المتعة اليه فذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعنى المراد من السبب المحض
 ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المختللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
 بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احدا الطرفين وهوان
 يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون
 المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة
 اللازم والسبب مفقور الى السبب افتقار العلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب واردة
 ما هو من لوازمه تقديرا وهو السبب فاما السبب فتستغن في ذاته عن السبب لقيامه بنفسه
 وحصول حكمه الاصلى الذى وضع له به وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان شراء
 الامة الجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبيمة جائز لحصول وجبه الاصلى وهو الملك
 وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازمه لعدم
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هى ذكر الملزوم واردة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة
 السبب للسبب * الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فينبذ تجوز استعارة السبب له ايضا
 كقوله تعالى اخبارا اناى ارانى اعصر خرا اى عينا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الخبر
 بالغيب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سمي باسم مسيبه وهو النبات لاختصاصه به *
 وكقول الراجز * اقبل في المسن من ربابه * اسمة الابال في سحابه * سمي الماء باسم مسيبه
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الاباء * وذلك لانه
 اذا كان السبب مختصا بالسبب صارا في معنى العلة والعلول فيصير السبب اذذاك متعلقا
 بالسبب ايضا من حيث ان السبب اسم يحصل الابه والسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين*
 الا ترى ان الحجر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الحجر ماء
 العنب ولا قيام للعنب بدون ماء* وكذلك النبات اوارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر
 صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك
 المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدمه في حق الاصل فلا
 يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم* قيل قوله والسبب
 للحكم عطف تفسير وفائدة دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول*
 وقيل الاصل والفرع اهم من السبب والسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والسبب
 مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح
 استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجمل الناقصة* اي الاتصال بين السبب والسبب
 الذي هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمره
 مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفها وقوله وعمره جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر
 واهذا وانفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة او العطف تعلقة بالاولى فتوقف حكم الاولى
 ليصح اشتراكهما في الخبر وتصبح الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا
 التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم
 العدم لهما في نفسها* والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث في
 قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
 وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان
 الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بان ان لا الى عدة
 فيلغوا بعدها* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى
 المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه
 لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذي هو اقوى منه* ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل
 بمن يصلي صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم
 الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه
 مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل* اي
 على ان استعارة السبب للسبب جائزة قلنا ان انفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان
 قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب*
 وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل حقيقة الوصف
 بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح
 بدون النية لان اضافتها الى الحرية لا تدل الاعلى النكاح فان الاب اذا قال لا خير بمت ابنتي
 منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فعينت جهة

وهو ان يستعار
 الاصل للفرع والسبب
 للحكم لان هذا
 الاتصال ثابت في حق
 الفرع لافتقاره ولا
 يصح ان يستعار
 الفرع للاصل لان
 هذا الاتصال في حق
 الاصل معدوم
 لاستغنائه وهذا كالجمل
 الناقصة اذا عطف
 على الجملة الكاملة
 توقف اول الكلام
 على آخره لصحة آخره
 وافقاره فاما الاول
 فقام في نفسه لاستغنائه
 وعلى هذا الاصل
 قلنا ان الفاظ العتق
 تصلح ان يستعار
 للطلاق لانها وضعت
 لازالة ملك الرقبة
 وذلك بوجوب زوال
 ملك المتعة تبعا لا
 قصدا على نحو ما
 قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق للعق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بني

على السراية والزوم
والمناسبة في المعاني
من اسباب الاستعارة
مثل المناسبة في
الاسباب وقلنا
لا يصح هذه
الاستعارة لما قلنا في
المسئلة الاولى ان
اتصال الفرع
بالاصل في حق
الاصل في حكم العدم
ولا تصح الاستعارة
للمناسبة في المعاني من
الوجه الذي قلنا
لان طريق الاستعارة
من قبل المعاني
المشاكل في المعاني
التي هي من قبيل
الاختصاص الذي
به يقوم الوجود فاما
بكل معنى فلا وهذا
الطريق من الخصم
نظير طريقه في اوصاف
النص ان التعليل بكل
وصف صحيح من
غير اثر خاص وقلنا
نحن هو باطل لان
الابتلاء يسقط فكذلك
الاستعارة تقع بمعنى له
اثر الاختصاص
الآثر ان العرب
تسمى الشجاع اسدا
للاشتراك في المعنى
الخاص وهو الشجاعة
فاما بكل وصف فلا

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله (وقال الشافعي * لا يجوز استعارة الفاظ
الطلاق للعناق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكنائية سواء حتى
لو قال لامته انت طالق او طلقك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا
له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حارا
وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعناق في المعنى لغة وشرعا * اما لغة فلان الطلاق معناه
التخليه والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العناق موضوع لهذا فانه يقال
اعتقت العصفور وحررت اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق
الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل
التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق
للعناق كما جاز عكسه (وقلنا) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على
الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث
السيبية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا
ملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا
انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا بالعق
قوله (من الوجه الذي قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بني
على السراية والزوم * هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الوجود اى من قبيل المعاني المختصة
التي قيام الوجود بها بحيث لو زالت عند لا يبقى الوجود على حقيقته ولا يريد به المعنى
الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مخصص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد
والبلادة للمحار فان قوامهما بهما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما * فاما بكل معنى فلا اى
فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء
والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتفوه به عاقل * ولان الاستعارة
أخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى الخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالواصف
العامة فعلم انها لا يصح بكل معنى * الا ترى ان البحر والحي من لوازم الاسد كالشجاعة ولو لكن
لما يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والمحوم * وهذا الطريق اى
الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز
التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز
التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس
مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله * تعالى فاعتبروا * فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق
للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

لان ذلك يبطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثاني) في الاحكام كلها مناسبة

وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجمهات الفصاحة ومن لم يشمر رابحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجاع قوله (ولا مناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة في المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله * اما لغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبتته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير * وما روى انه عليه السلام * قال النكاح رق * محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال عتق الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شائع بالشين المججمة اى منتشر مشهور في كلام العرب * واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم وام يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءه واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعدم مشابة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابة ولهذا لم يصح احتجاج عمرو الداعين بقوله انا حى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا لحياء الحقيقى واذ اثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسداد الاعتاق اثبات القوة بالمالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما تثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لانعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

(وثبت)

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيده فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شائع في كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابة كالميت بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابة

وثبت بالعقوبات ولهذا صار منسوباً إلى العتق بالولاء لانه احياه معنى * وقوله علة
 المالكية والولايات كونه آدمياً غير مسلم بل العلة كونه حراً وقد زالت الحرية بالكلية
 بحلول الرق فيا لا عتاق ثبتت مالكية اخرى جديدة * واما قوله يصح تعليقه بالشرط
 فلا يكون اثباتاً فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذي فيه معنى التملك بالشرط اما الاثبات
 الذي ليس فيه معنى التملك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا
 (فان قيل) ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتناق اثبات القوة الشرعية
 التي يعبر عنها بالعق ولكن لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتناق عنده ازالة
 الملك على ما عرف في مسألة تحري الاعتناق واذا كان الاعتناق اسقاطاً عنده كان مشابهاً للطلاق
 معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له (قلنا) الاعتناق عنده اثبات القوة ايضاً لكن بواسطة
 ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعاً اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه
 بينهما في المعنى الخاص فيمنع الاستعارة قوله (فاهذا الاكن استعار الجمار للذكى
 والاسد للجبان) يحتمل وجهين احدهما ان الجمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع للنسبة
 بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار للذكى الذي هو ضد البليد والاسد للجبان
 الذي هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلاً وهو قلب المعقول وخلاف
 الموضوع * والثاني ان للجمار نوع ذكاً وذلك انه اذا مشى في طريق او اعتلف شعيراً في مكان
 يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرج به
 الى الطريق ولو اخفى شيئاً في المفازة وقد علف جاره شعيراً في ذلك الموضع ثم نفي ذلك
 الموضع يهديه جاره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاع وهوانه وان كان
 فاراً من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتلاً شديداً لا يقاتل غيره
 مثله فاستعارة الجمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعنيين فاسدة لكونهما غير
 مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة *
 قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق
 تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التملك
 والتزويج فان التزويج للوصول على سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لاثبات الملك كله
 لاحدهما على الآخر بلا حظ للملوك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره
 الانا يجوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سبباً متى كان حكم النكاح وقوع ملك
 على المرأة قبل فعل التمتع وان افرقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم يجوز في باب
 العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فاذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهروا وضوح
 قوله (فان قيل) هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد
 ذكرتم ان استعارة السبب للسبب يجوز وكما ان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة فهو سبب ملك
 المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعث عبدى شهراً بن درهم او بعثك

فاهذا الاكن استعار
 الجمار للذكى والاسد
 للجبان فان قيل الس
 لا يصح ان يستعار
 البيع للاجارة كالا
 يستعار الاجارة للبيع
 وملك المنفعة تابع
 لملك الرقبة قيل له
 قد قال بعض مشايخنا
 ان البيع لا ينعقد بلفظ
 الاجارة والاجارة
 ينعقد به وذلك
 يتصور في الحر تقول
 بعث نفسي منك
 شهراً بن درهم لعمل
 كذا وهذا جائز فاما
 اذا قال بعث منك
 منافع هذه الدار
 شهراً بكذا لم يجوز كذا
 ذكره في اول كتاب
 الصلح وهذا ليس
 لفساد الاستعارة
 لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور ﴿٧٦﴾ البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يحز فكذلك

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للشكاح في غير محله وهي الجرم من النساء فيثبت ان فساد اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيقال لعبد له وهو اكبر سنامنه هذا ابني لم يعتق عند همالان هذا الكلام لم يعتق لما وضع له اصلا فصارتوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان يعتقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كن حلف ليسن السماء ان البين انعدت للبر لاحتمال وجوده فانعدت للكفارة خلفا

نفسى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للشكاح ايضا فنع الشيخ ما ذكره هذا السائل اولو قال لانسلم عدم الاعتقاده بل الاجارة تعتقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحر اذا قال بعث نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تعتقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لاخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * وبيانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقفا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشرين شهرا فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يحز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بعا من رجل لم يحز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه يعتقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لاخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا * فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلا شبهة في انه يعتقد بيعا لضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان يعتقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهر بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بعام على ذلك التعارف يجوزوا اذا جاز في تعارف اهل اللسان ببلد جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار * ويجوز ان لا يعتقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر * وينعقد بيعا صحيحا لا مكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كافي قوله بعثك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان يعتقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اي لاضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهي المنفعة معدومة * ليس في مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها او ليست هي داخلية فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اي في حقيقة الاجارة * فكذلك ما يستعار لها اي فكلاصل المستعار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة لا يصح

عنه فاما الغموس فلم يعتد للحكم الاصلى فلا يعتد خلفه وهذا نظير مسألة الغموس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

الاستعارة كما في الحر * وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار
للتكاح في غير محله اي في محل التكاح وهي المحرم من النساء فانها لما تكن محل حقيقة التكاح
لم تكن محلا لما يستعار للتكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما يصلح لاضافة الاجارة اليها
لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فغيرنا
ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) الى
اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها *
وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل
كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كان المصير الى الخلف
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمال وكذا والمجاز لفظ
استعمال في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة *
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازاً عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم وقالوا هو خلف عنها في الحكم * ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع
هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات
الهيكلي المخصوص * وما فرغ سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
شجاعة الشجاع والهيكلي المعلوم * وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكلي المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم
يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء
على صحة التكلم * وقوله لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابني
فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق
* وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا
ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة باعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة * ولا بى حنيفة رحمه الله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجتماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
الذي هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني * وتحقيقه
ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

ان المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم
لا في الحكم بل هو
في الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه * وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشئ هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخليفة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابى حنيفة الاول يلفو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابى حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللزوم * وجه قول ابى حنيفة الاول ان هذا الكلام لم يعتقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلغو كما يقال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال لفلان صغيره هذا جدى * او قال لعبد هذه بنتى * او قال لامته هذا غلامى * وانما قلنا انه لم يعتقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائى وابن خسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مجرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير معتقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله المعروف بالنسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مجرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا وبالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المستثنتين الخلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة لان عقاد السبب موجب للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين مسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الخالي فاما الغموس فلم يعتقد لايجاب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس * على ان نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراشه في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البتة وهما الاتصير ام ولد له للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قلنا امرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتى وهي معروفة بالنسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه حرمت عليه * لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة المالك بعد ثبوته وانما موجبة انتفاء حل المحل من الاصل وذلك حقه لا حقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البتوة بطلان الملك
بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه
فيصدق * وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن بمجازه فيعمل به
كما في معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية
موجود لان البتوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول
النسب هذا ابني تثبت البتوة وتثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة
البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة
السبب للسبب طريق مهور فيجعل اللفظ مجازا لمسيبه احترازا عن الالفاء وصار كانه قال
عتق علي من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لان
الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه
حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها
له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاء كان النسب آخرهما وجودا فتصح
استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاء احدهما عتق
ويضمن نصيب شريكه ان كان مورا ولا يضمن ان كان مورا فلو لا انه صار معتقاه هذه
الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالاسار والاعسار لانه لا صنع له في التملك كذا في الطريقة
البرغرية * واما قوالهم لا بد للخلف من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية في التكلم دون
الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه
مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله
هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه *
ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمل البتوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان
قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم
بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل
المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية
اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن
الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنامه فيصح هذه الاستعارة ايضا
اذ ليس بينهما فرق قوله (الا ترى ان العبارة تغير به دون الحكم) يعني ان التغير الذي
هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لعنى اذا استعمل في موضوعه
فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم
فلا يقبل الانتقال والتغير كاذكرنا ففرغنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم * وزعم بعض
الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كاللفظ الشجاع
في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تغير
به دون الحكم فكان
تصرفا في التكلم
فتشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته

وله مجاز متعين صار
مستعارا لحكمه بغير
نية كالنكاح بلفظ الهبة
وقال لفظ الهبة ينعقد
لحكمه الاصل في
الحرية لان احتمال بيع
الحرية وهبتها مثل
احتمال مس السماء واما
هذا فتستحيل بمره وقال
ابو حنيفة رحمه الله
هذا تصرف في التكلم
فلا يتوقف على احتمال
الحكم كالاستثناء فان
من قال لامرأته انت
طالق الفا الا تسعمائة
وتسعة وتسعين انه تقع
واحدة ذكره في المنقذ
وايجاب ما زاد على
الثالث من طريق الحكم
باطل لكن من طريق
التكلم صحيح والاستثناء
تصرف في التكلم بالمنع
فصح فكذلك هذا لما
كان تصرفا في التكلم
صححت الاستعارة به
لحكم حقيقته وان لم
ينعقد لايجاب تلك
الحقيقة ومن حكم
الحقيقة عتقه من حين
ملكه فجعل اقرار ابيه

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع
خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنامنه خلف عن النبوة
وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنامنه لان حكم
الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس يتمتع في هذا المحل بل هو متصور كما في
الاصغر سنامنه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
ان الخلفية اذا كانت تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف الالفاظ بل المراد
من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد
خلفا عن هذا اسد و ليس بينهما تفاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذا الشئ لا يكون
خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف
في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل
هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على النبوة التي لم توجد في محل
المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما نينه
صار مستعارا لحكمه اى للارز حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة النبوة عند ثبوت الملك
قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على
وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الربة في هذا المحل لان الحرية لا تنقل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقال لفظ الهبة كذا
يعنى انهما لا يسلطان عدم انعقاده لحكمه الاصل في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرية
وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تلك الحركان
مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه
فعرنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى النبوة
في الاكبر سنامنه فتستحيل بمره اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة
بطريق المجاز وانما ثبت بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك
النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطئ الا انه
ثابت من وجه دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته
والاثبات ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع في حكم العين
على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعدما تحققت الاستحالة

في شريعتنا لا تصور لان عقاده سبيل الحكم الاصلى كالوثيقت عقلا الا ترى ان تكاح المحارم لا
 انسخ ولم يبق مشروعا لم ينقد سبيل الحل اصله يصرح حتى شبهة في سقوط الحد عندهما
 مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهناولى لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الخلف
 على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينقد سبيل * وما قال الالهية
 تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام التكاح من ملك الطلاق وصحة الايلا وعدم
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على التكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها الملك النقل الى الغير
 باسباب الملك ولكن العقوله فيما اذا وطئت بشبهة وملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها
 عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز *
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني بجيبا لكلاهما *
 هذا تصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف
 على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان
 من قال لامرأته انت طالق الفاء التسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع
 الا واحدة * نص عليه في المتن وهو امام كتاب الحاكم الشهيد ابي الفصل ومعلوم ان
 ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق دلى الثلاث فكان
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطبيقات لانه لا
 صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمتع من ثبوت المستثنى صح الايجاب
 والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالق الازينب وقطمة وهند او خديجة او قال عبدى
 احرار الاسالموا يزيبا وفرقا وايسله من العبد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
 استثناء الكل من الكل لاذكرنا * فكذا هذا اى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة *
 به اى بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اى للزام موضوعه * وان لم ينقد
 لايجاب تلك الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا المحل * ومن حكم الحقيقة اى
 ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من
 حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله (فتق في القضاء) يعنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا
 بالحرية من حين ملكه لانشاء للعتق في الحال بحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه
 حجة على نفسه كما واقربه صريح كاذبا * وكلام الشيخ بشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البر غرى في طريقته بما اشار الشيخ اليه
 فقال * فان قيل لا وجه لتصحح هذا الكلام لانه امان يجعل مجاز الانشاء الحرية اول الاقرار
 بالحرية لا وجه اى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه
 عتق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يطل
 بالاكرام والاهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثاني
 لانه كذب محض يبين لاننا علم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل وام يوجد اعتناق من جهة

فتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكرام والهزل فاذا كان كذبا يبين
اولى ان يبطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكرام
والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب يقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البتة
لا في الحرية فيصير كأنه قال عتق على من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا *
وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذاها قوله (بخلاف النداء)
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبد يا بني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة
رحمه الله وعلى ما ذكرنا يلزم ان يجعل معنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا الان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادي بصورة
الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادي الا ترى انك تنادي رجلا تقول يا حسن ويكون قبحا
ولم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادي لم نشغل بتحقيقه باثبات موجهه الاقوى الحقيقي
او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر فيجب تحقيقه باثبات معناه الحقيقي او المجازي
ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب
وهو ان يقال اذا قال لعبد يا حر او يا عتيق يعتق كالوقال هو حر فاستوى النداء والخبر
وعلى ما ذكرنا ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع
للتحرير وعلم لاسقاط الرقبه فكان عينه قائمة بمقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى
على لسانه عبيد حريعتي فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين * وذكر
في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه فقال يا حر لم يعتق
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف
قوله يا بني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادي بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادي يثبت اقتضاء
كقوله يا حر يا عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمنادي بصورة الاسم كقوله يا طويل
وهو قصير وقوله يا بني لا كبر سنامنه او لا صغر منه وهو معروف بالنسب * وما ذكرنا
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة أصلا فلم
يصح التكلم به فلا يمكن تحقيقه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو
ضرورة * واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان
لاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجهه * وفي ظاهر الرواية
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك فيراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه
لاستحضار المنادي
بصورة الاسم لا بمعناه
فاذا لم يكن المعنى
مطلوبا لم يجب
الاستعارة لتصحیح
معناه بخلاف قوله
يا حر فانه يستوى
نداءه وخبره لانه
موضوع للتحرير
فصار عينه قائما مقام
معناه فصار المعنى
مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى * والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي اولامي يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصير العتق بدون الواسطة حكما نصه فلا يستقيم كناية عنه كسواء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فلم يثبت الواسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فففسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصالح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغري ان لارواية في قوله هذا جدي فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبد هذه بنتي فلا يوجب العتق وان اقربما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فتلغو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت اجر فاذا هو ياقوت اصفر ينقعد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينقعد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبدوسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا لابن بوجه الاتري انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصفر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعينه صحيحتان فانه لا يلزمه شيء ولا يحمل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقاء لان الفقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فثبت لم يلزم الجاني شيء ثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في المجنى عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا * ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يحب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حله على احدهما بولي من حله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاتري ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لمل اللفظ عليه واذا حل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى
امكن سقط المجاز لان
المستعار لا يزاحم
الاصل

حال التساوى لاحدهما من جهة على الآخر * والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصاركاه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلفظه وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على صحة ما قلنا * وقولهم هم في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحيضة حقيقة وللطهر مجاز) اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا تطلقها في كل قرء تطليقة يعنى الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مبالغض * على ذى ضغن وضب فارض * له قروء كقروء الحايض * وقال الاعشى * افى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها غريم غرائك * مورثة مالا وفي الحى رفة * لما ضاع فيها من قروء نساك * واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايغ في الاحوال كلها ولكن الاستنباه والخلاف في ان الاستعمال بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يحب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يحب ان يكون في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا واشاد اليه الشيخ ههنا بقوله من قبل انه ما اخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندي فهذا عرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور في اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشيء قرانا اى جمعه وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلاقط وما قرأت جنينا اى لم تضم رجها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر * هيجان اللون لم تقرأ جنينا * وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تنوم فاما الطهر فليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه مجتمع في زمان الطهر ثم يدر فمكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى * والضمير في به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه ما اخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجتمع فاما الطهر فاما وصف به بالمجاورة مجازا اولان معنى القرء الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
لادم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة *
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى
وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة ولطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر
مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء
الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين
الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جملة اسماء للدم
اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره
لا كفارة في اليمين الغموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن
بؤاخذكم بما عقدتم اليمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد
القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الاترى ان ما يقابله وهو الغموس ما جرى على
اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لا بحسب حكم نحو ربط لفظ اليمين
بالخبر المضاف اليه لا بحسب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لا بحسب الملك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لا بحسب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا في التقويم
وغيره * فكان معنى قوله لما يعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام
* ناكح اليد ملعون * وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارضا
الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والتاركين بشطئ ذجلة البقرا * وقول
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبكر نحب لذيد النكاح
وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل في العقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ما طاب
لكم * وقوله عليه السلام * تاحوا اتوا الدوا تكثرنا ويقال كنا في نكاح فلان الا ان استعماله
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراى
التزمه وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا القرى فمنزى اى جمعنا بين العير والجار فمنزى
ما يحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف بملة * تغشمرت بي
اليك السهل والحبلا * اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما
يعقد حقيقة وللغرم
مجاز وكذلك النكاح
الجمع في لغة العرب
على ما عرف والاجتماع
في الوطئ ويسمى
العقد به مجازا لانه
سببه حتى يسمى
الوطئ وجامعا فكانت
الحقيقة اولى وامثلة
هذا اكثر من ان
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضم احكاميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان حل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * على الوطى كاحله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقة حرمة المصاهرة بالنزاع اولى من حله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قبل ولكن عامة مشايخنا وجهوا المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد * قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملازمة والقربان والتغشي والاتبان وقوله * حتى سمي الوطى متعلق بقوله والاجتماع في الوطى (فان قيل) فياذا ذكرتم من المثالين استعارة اسم السبب للسبب وقد اثبتتم ذلك (قلنا) السبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكنا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان السبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا يعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون * وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواء على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تحمل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يراجم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولد ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط * وتعتق الجارية لانه اقرب لها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في ابات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسألة الاكبر سنا منه فصاعدا انه قال احدهم حرفي عتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والا صغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد بلغوا وصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعا المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب لانه الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عني الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عني الاكبر لانه ولد المولى فعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عني الا صغروا احوال الاصابة حاة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الا صغروا فهو حر في جميع الاحوال * الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

من قبل امه في مقابله
اصابته من قبل نفسه
بمنزلة المجاز من
الحقيقة وامثلة هذا
اكثر من ان تحصى واذا
كانت الحقيقة متعذرة
او مجبورة صير الى
المجاز بالاجماع لعدم
الزاجحة اما المتعذر
فمثل الرجل يحلف
لا يأكل من هذه
التخلة او الكرمه
انه يقع على ما يتخذ منه
مجازا بخلاف ما اذا
حلف لا يأكل من
هذه الشاة او من
هذا اللبن او من هذا
الوطب فانه يقع على
عينه لان الحقيقة
قائمة وكذلك اذا
حلف لا يأكل من
هذا الدقيق وقع
على ما يتخذ منه لان
الحقيقة متعذرة
وكذلك لو حلف
لا يشرب من هذا
البئر لم يقع على
الكرع وهو حقيقة
لما قلنا واختلفوا فيما
اذا اكل عنب الدقيق
او تكلف فكرع من
البئر فقل لما كان
متعذرا لم يكن مرادا

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنيّة على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان
جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا الاصل واذا كان
المقصود غيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعدموت المولى وبين كونه مقصودا وتبعامنافاة
وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا
قال يعنى من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل
واحد) يعنى الاوسط والاغفر من قبل امه * لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه
بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه
من قبل نفسه لا يتوقف على شئ فكان بمنزلة الحقيقة وقد روى عن ابى يوسف رحمه الله في هذه
المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعنى من الاكبر نصفه لان حاله ترددت
بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه
فلا يعنى شئ منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مجبورة)
المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة ككل التخلة والمجبورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن
الناس تركوه كوضع القدم * وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمجبور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه
التخلة) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل
كالرياس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالتخلة
والكرمه وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالحلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما
اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الأئمة
الكردرى رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البئر) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر
وهى ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاعتراف وعندهما
تقع على الاعتراف كذا في بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاعتراف لاعلى
الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرع منها قيل يحتمل لان الحقيقة اذا صارت
موجودة اتمت متعذرة فكان ادبناها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة
وانفى التعذر كانت داخلية في عموم المجاز هو شرب الماء المجاور للبئر كما في مسئلة الفرات
عندهما * وقيل لا يحتمل لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو
ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها هو ارادة
الاعتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحتمل بالكرع * وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة
عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرا كما لا اعتراف فجعل
عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة
غير مستعملة والعرف فيها الاعتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

قوله (حلف ان لا ينكح) اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ
 لامر ان السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اغتق الامتة تزوجها وابان المنكوحه
 ثم تزوجها لا ينكح * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان
 الحقيقة * مجزرة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم ينكح لان اليمين لم يتناول له لتعذر شرعا
 فكذا في هذه المسئلة لان المجبور عادة كالمجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره
 اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقتر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي
 يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمشاجرة والاقرار مسائلة
 وموافقة فكان ضدا ما امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز
 اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لا تتركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا
 بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا
 لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم
 الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
 بنفسه والذى يتقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا
 لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان
 مجورا شرعا والمجور شرعا كالمجور عادة فلماذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد
 المشتركين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة تصحج عقده
 بهذا الطريق * غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير
 مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل
 يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعند هاهنا الاقرار
 في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء
 لانه لما ترتب على خصومة الاخراياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة
 مثلها * والمجازاة لا يكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما جرى فيه يسمى
 خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف
 الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخدم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا
 قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى
 لو كلفه بعدما كبر ينكح * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا
 الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معترفا احتراز عن الالتفات اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا
 الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعدما صار تمر لم ينكح لان هذا الوصف يصلح داعيا
 الى اليمين ان يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا
 يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك
 اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لحم كبش

فلا ينكح وقيل بل
 الحقيقة لا تسقط بحال
 فينكح والاول اشبه
 لان اصحابنا
 قالوا فيمن حلف
 لا ينكح فلا نفه
 اجنبية انه يقع على
 العقد فان زنى به لم
 ينكح فاسقطوا
 حقيقة واما المجورة
 فثل من حلف لا يضع
 قدمه في دار فلان ان
 الحقيقة * مجورة
 والمجاز هو التعارف
 وهو الدخول فنكح
 كيف دخل ومثاله
 ان التوكيل بالخصومة
 صرف الى جواب
 الخصم مجازا في تناول
 الانكار والاقرار
 باطلاقه لان الحقيقة
 * مجورة شرعا
 والمجور شرعا
 مثل المجور عادة
 الا ترى ان من حلف
 لا ينكح هذا الصبي
 لم يتقيد بصباه لان
 هجران الصبي
 * مجور شرعا

لا يحنث * وان كان المحلوف عليه مرفقا بالاشارة لا يتقيد اليين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقيد او التعريف ولا يصلح للتقيد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشدا متناعا من اكل لحم الكبش * ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحصل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليين في قوله لا اكلم صبيانا لان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهور شرعا لقوله عليه السلام * من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق الحلق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد ذوال الصفة يحنث لبقاء الذات * بخلاف قوله لا اكلم صبيانا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهورا شرعا لانه صار مقصودا بالخلف لكونه هو المعروف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقيد اليين به وان كان حراما مكن حلف ليشربن اليوم خرا او ليسرقن الليلة ينقذ اليين وان كان حراما لصيرورة الشرب والمسرقة مقصودين باليين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا لقوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التى ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير * وذلك لان العمل بجمه الحقيقة يمكن * فان النسب قد ثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوخته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض * وبشهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كالمول قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من ماء * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم ولا ولدى ثم مات من غير بيان يعتق من الاول اثنتى ومن الثانى النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما اعتق من كل واحد منهم الا الثلث كالمول انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غيره ولا ولم يحجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لاحتاجنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهى سيمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سيمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبيده ومثله يولد مثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازة لان ذلك يمكن فالنسب قد ثبت من زيد ويشهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسمهم ويسعى في ثمانية * ومن الاصغر ستة اسمهم ويسعى في خمسة
ليستقيم الثلث والثلاثان قوله (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبد ابن وللابن ابنان في
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم بولدمثله لثله ثم مات قبل
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه * ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكامله لان احدا التوأمين لا يفصل
عن الاخر في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعلق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد
قبل ان الذي ذكره قولهما فاما عندنا في حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن
التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كافي مسألة كتاب
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال
لعبد وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك
هنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع
بينهما فاما العتق هنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان خرا لا يلزم منه حرية الولد وانما
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه
لان من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الآخرين حريتين بان يراد نفسه او ابوه او جده *
واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف
فبوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه
فيكون لكل واحد ثلثه ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفي
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله
الاسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التخيير والتعلق والكتابة
والاستيلاء والتدبير فاذا اعتبر احوال ما متحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بنسب استحالة حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب
شيء بالشراء لم ينصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في صحته احتراز

قال في الجامع في
عبد له ابن ولابنه
ابنان فقال المولى في
صحته احد هؤلاء
ولدى ثم مات وكلهم
يصالح ابائهم انه يعتق
من الاول ربه ومن
الثاني ثلثه ومن كل
واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه وعلى
قياس ذلك الجواب
لو كان لابن العبد
ابن واحد وكلهم
يولد لثله انه يعتق
من الاول ثلثه ومن
الثاني نصفه ومن
الثالث كله لاحتمال
النسب ولو كان
تحرير العتق من كل
واحد ثلثه

واما في الاكبر سنامنه
فلا في حنيفة رحمه الله
طريقان احدهما انه
اقرار بالحرية فيجب
ان يصير مقرا بحق
الام ايضا لانه يتحمل
الاقرار والثاني انه
تحرير مبتدأ من قبل
ان الاقرار بالنسب
لو ثبت ثبت تحريرا
مبتدأ حتى قلنا
في كتاب الدعوى
في رجلين ورثا عبدا
ثم ادعى احدهما
انه ابنه غرم لشريكه
كانه اعقته لان ثبوت
النسب مضاف الى
خبره لان الخبر به قائم
بخبره فاذا كان كذلك
جعل مجازا عن التحرير
وحق الام لا يتحمل
الوجود باسداء
تصرف المولى لانه
ليس في وسع البشر
اثبات امومية الولد
قولا لانها من حكم
الفعل فلم يثبت
بدونه وقد يعذر
الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم منسعا
لان الكلام
وضع لعنه فيبطل
اذا استحال حكمه
ومنه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يحجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتها الى حساب له ثلث ورابع وادناه اثنا عشر
حق الاول في ربه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من
الآخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
فحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلاثة ارباعه وليس خمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه
في اربعة فيصير مائة والمال ثمانمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
في ثلاثة فضر بناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد
من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنامنه) يعني مهمامكن في العمل بحقيقة
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية فيثبت
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنامنه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية
* وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كابينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام
ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا
ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كأنه قال عتق هذا
علي من حين ملكته وامه ام ولدي * والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كأنه قال هو حر
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الاترى انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كأنه اعقته ولو لم يكن تحريرا
مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولده لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في ايجاب امومية
الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو
الاستيلاء وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به قائم * اي
ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره * جعل هذا الخبر مجازا
عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب
الاكرام اذا اكرمه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكرام منع صحة الاقرار بالعتق لصحة التحرير
ابتداء * وجوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء
الاترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص
بالانشاء كذا قال شمس الاثر رحمه الله قوله (وقد تذر) اي وقد تمتع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

واللفظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ
 متمنا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية
 عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تحكيما له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال
 ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثله لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي
 لاتقع الفارقة به ابدأ يعني سواء اصر على هذا القول او اكدب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه
 اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما
 يمنع حقه عن الجماع لانه يتمتع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالعلاقة فيجب دفعه في التفريق
 كافي الجب والعنة * ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله
 انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد انفي لهذا الملك منه الملك اليمين ثم ملك اليمين
 ينفي بهذا اللفظ في ملكه فهذا اولى * وهذا لان موجب الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب
 قوله فيما يمكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتاله والتي لا تصلح
 بنتاله متعذرا ما في الفصل الثاني فظاهروا ما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على
 الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير
 ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لمثله وهو معروف بالنسب هذا ابني ليظهر
 اثره في العتق * لا وجه الى الاول لانه اى لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسباً منه
 فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير * ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اى لو ثبت
 موجب له وهو البتة كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العداثات ذلك انما
 اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح
 حقا من حقوق الملك اى التحريم المتأني لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت
 ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل المحلية ثبت شرعا
 كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقتها فيكون الاقرار بالبتة في حق الحل اقرارا
 عليها فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنامنه
 على اصل ابى حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنامنه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين
 متعذرا ايضا * لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اى التحريم الذي
 هو من لوازم البتة مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا
 الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو
 التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولو اوزمه فلا يصح استعارته
 له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته
 في الاصغر سنامنه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنامنه لان البتة بعد الثبوت
 موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق يتأني
 الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل
 لامرأته هذه بنتي
 وهي معروفة بالنسب
 وتولد لمثله او اكبر
 سنامنه فان الحرمة
 لاتقع به ابدأ عندنا
 خلافا لشافعي رحمه
 الله لان الحقيقة
 في الاكبر سنامنه
 متعذرة وفي الاصغر
 سنامنه اثبات الحقيقة
 مطلقا لانه مستحق
 من اشتهر منه نسباً
 وفي حق المقر متعذر
 ايضا في حكم
 التحريم لان التحريم
 الثابت بهذا الكلام
 لو صح معناه مناف
 للملك فلم يصلح حقا
 من حقوق الملك
 وكذلك العمل بالمجاز
 وهو التحريم
 في الفصلين متعذر
 لهذا العذر الذي
 ابليناه فلا يمكن ان
 يجعل النسب ثابتا في
 في حق المقر بناء على
 اقراره لان الرجوع
 عنه صحيح والقاضي
 كذبه ههنا فقام ذلك
 مقام رجوعه بخلاف
 العتق لان الرجوع
 عنه لا يصح

ومن حكم هذا الباب
ان الكلام اذا كانت له
حقيقة مستعملة ومجاز
متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو
يوسف ومحمد رحمهما
الله العمل بمعوم المجاز
اولى وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من الاصل
ان المجاز عندهما
خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم
للمجاز رجحان لانه
ينطلق على الحقيقة
والمجاز معا فصار
مشتملا على حكم
الحقيقة فصار اولى
ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم
دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم
دون الحكم فصار
الحقيقة اولى مثاله من
حلف لا يأكل من
هذه الخنطة

موجب البتة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن
حرمة ملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم ملك
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريم ما غير مملوك له بحق الملك غير لازم
ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة
مؤبدة فالحرمت المؤبدة علققت باسباب حكمية ثبتت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبباً له بل هو
سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث ثبتت لامن حيث تملك قالوا توهمناه صادقاً لم يكن
بينهما نكاح من الاصل ولا تحلل له بحال واذا لم يحتمل لم يصح كناية عنه فلغاصريحه وكنايته جميعاً
وقوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذراً اذا بينته له بيانا وحقيقته
جعلته بالياء معذري والمالك بكنهه من بلاء اذا خبره وجريه واحداً للمفعولين هما المحذوف والتقدير
ابليناك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معروفة نص عليه في الاسرار
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس
لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح
بناته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالردالا
ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتاً الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح بمعنى قبل
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب
القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه ووضح هذا المعنى في غناق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعاً في حق
النسب ولو اذ كذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكذبا في النسب شرعاً في غناق او اذ كذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق
ثابتاً فكذلك اذا صار مكذبا شرعاً قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز
غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالاً او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة
بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان

المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة بالحقيقة وعندهما العبر المجاز وهذا اي هذا الاختلاف بناء على اختلاف فهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومها * وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لافي الحكم لانه تصرف من التكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ تاما ملا في حقيقته عند الامكان وانما يصر الى اعماله بطريق المجاز فيما عذر اعماله في حقيقته * هذا بيان كلام الشيخ وسيافه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومها متناولا للحقيقة ولادلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكري في شروح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقبل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة بالحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصر الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة بالحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا في تفسير التعارض قال مشايخ بلج رحمه الله المراد به التعارض بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارض بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ان مقال مشايخ العراق قول ابي حنيفة ومقاله مشايخ بلج قولهما بدليل ماذا حلف لا يأكل لحما فاكل اللحم ادعى او خنزير حنت عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لجهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقديوكل ايضا باحبا حبا فان من اشترى حنطة يصفها كاهي ليختبر انهار خوة ام علكة ولما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب * وعندهما لما كان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اي على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة لا تعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لافي حنطة بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قوله ولقد امر على اليمين بسني * واذا لم يوجد التعارف في معينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بسنة غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قال اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لمحي السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فاكل الخبز والبسابة ان يقول لا آكل حنطة فيحنت باكل الحنطة سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبشولا او مقليا ولا يحنت باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا آكل هذه الحنطة و اشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينة او خبزها لا يحنت لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنت لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنت والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لجمه والحنطة يمكن اكلها حيا فكان يمينه على حيا قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال * هل عندكم ماء بات في شن والا كرنا في الوادي * وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ مجحولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال نوفلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متاولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لانها لا تعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنت بالاغتراف والكرع جميعا وعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنت لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء في الاناء اذا مدعته نحوه ليشربه ومنه كرهه عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا بآناه وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كروعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض والله اعلم

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) * قيل هما متراد فان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصل الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الاعشى تقول بنى

يقع على الكرع خاصة
عند ابن حنيفة رحمه
الله وعندهما يقع على
شرب ماء مجاور الفرات
وذلك لا يقطع
بالاواني لانها دون النهر
في الامساك

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد
ترك بدلالة الاستعمال
والعادة وقد ترك
بدلالة اللفظ في نفسه
وقد ترك بدلالة سياق
النظم وقد ترك بدلالة
ترجع الى التكلم وقد
ترك بدلالة في محل
الكلام اما الاول فنل
الصلوة فانها اسم
للدعاء قال الله تعالى
وصل عليهم اي ادع ثم
سمى بها عبادة معلومة
بمجاز الما انها شرعت
لذكر

وقد قربت مرتبلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى
 هنا * فان جنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال
 ايضا وصهباء طاف بهوديا * وابرزها وعلبها ختم * واقبلها الريح فى دنها * وصلى على
 دنها وارسم * اى استقبل بالجرالريح ودعا * وارسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت
 الى الاركان المعلومه لما ذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكرى) اما من قبل اضافة المصدر
 الى المفعول اى لذكرى فيها لاشتغالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبل
 اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكر كرك بالمدح والثناء كقيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكر الله اكبر)
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لاني ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة
 وابراده ههنا للعين الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء * وتحقيقه
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكرم وثناؤه تعرض منه لطلب حاجته
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من ذاتم
 حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين
 * ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جديان * شعر * اذ كر حاجتى ام قد كفتنى *
 حياؤك ان شيتك الحياء * وعلك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المذهب والسناء *
 اذا اثني عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه انشاء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فاظنك
 برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج
 القصد ومنه المحجة للطريق والجملة لانها تقصد وتعمد او بها يقصد الحق المطلوب قال
 النحل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزرقان المزغرا *
 اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزرقان لقب حصين بن بدر الفزارى
 وهو فى الاصل القمر ثم تعرف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك
 نظايرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر
 اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومه
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على
 الطهارة قال تعالى * وتزكهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
 عن ردائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكا اى نما
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة
 فيه ولطهارة مؤدية عن الانام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة * محجورة * حتى
 صارت الحقيقة * محجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا لالعبادات
 المهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم
 الصلوة لذكرى وكل
 ذكر دعاء وكالحج فانه
 قصد فى اللغة فصار
 اسما لعبادة معلومة
 مجازا لما فيه من قوة
 العزيمة والقصد بقطع
 المسافة وكذلك
 نظايرها من العمرة
 والزكوة حتى صارت
 الحقيقة * محجورة وانما
 صار هذا دلالة على
 ترك الحقيقة لان
 الكلام موضوع
 لا استعمال الناس
 وحاجتهم فيصير الجواز
 باستعمالهم كالحقيقة
 ومثاله ما قال علماؤنا
 رحمهم الله فيمن نذر
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضة فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للفهم
والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان يحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة * وهذا كاسم الدراهم
يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا
بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر
شمس الأئمة رحمه الله قوله (او المشي الى بيت الله) اذا قال على المشي الى بيت الله لزمه
حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح
اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا
فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم والى المسجد الحرام عند أبي حنيفة رحمه الله * يوضحه
ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشي بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج
او عمرة كان اولى وصار كالوقال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكننا تركنا القياس بالعرف
الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك
واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ
بما صار عبارة عنه والعرف يختص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة
فبقى ما وراءه على القياس * وعندنا المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف
الى الكعبة على ما عرف في موضعه * ولو قال الله على ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه
ان يهديه استحسانا وفي القياس لاشي عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقرينة
فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهدا به فصار
اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
سقط اعتبار حقيقته في نفسه * كذا في المبسوط * والمعنى المجوز للنحو هو ان الضرب
على حطيم الكعبة اماراة اخراجه عن ملكه على وجه القرينة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر
السبب وارادة السبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال على ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي
بالحرم وكالوقال على ان انحر ولدي او اذبح ولدي او اضحى ولدي يلزمه ذبح شاة عند أبي
حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فمين حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين
هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل
بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا خلف
لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لاننا علم انه لم يرد به رأس كل شيء
فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به
الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التناير ويباع مشويا * وكان
ابو حنيفة رحمه الله يقول او لا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة
انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنت

او المشي الى بيت الله
او ان يضرب بثوبه
حطيم الكعبة ان ذلك
ينصرف الى المجاز
المتعارف ومثاله كثير
وقالوا فمين حلف لا
يأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا
على حسب ما اختلفوا
ويسقط غيره وهو
حقيقة وكذلك لو
حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمد ارجعهما لله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقال لا يبحث الا في رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله (انه يختص بيض الاوز والدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يبحث بأكل ماسواهما من البيض لان التعارف يختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما شبه ذلك * وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانه لم يرد به ايراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه يبحث بماسواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه انفسح من كثرتها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح قوله (ولا يأكل طيخا) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يبحث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا يفحص فان السهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتخذ منه الباحات * قالوا وانما يبحث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء اياهافا كل من مر فيه يبحث لانه يسمى طيخا في العادة ولما فيه من اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولانية له فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله (وكل عام سقط بعضه كان شيها بالمجاز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول ما بقي تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شيها بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصل من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض * على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عام حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنيا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايرادهاهنا قوله (وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير) اي تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم * وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع

انه يختص بيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لا يأكل طيخا اي شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شيها بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير

كشاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما * وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة * بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما يدنا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص ببعض بالنظر الى أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عموم لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طرياً * ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبة يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اي اشتد والمحممة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باختيار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجواهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الابقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنارة للممتد ذكر الابقرينة لقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنت في عينه مع انه لا يذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه خلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يحنت باكل لحم الخنزير والادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام الثمراشي * ولئن سلمنا انه يحنت على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى المحمية فيه لانه متولد من الدم كحجم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرنا ان القرينة للتعريف كحجم الشاة والطير وليسان الحرمة لا لقصور في معنى المحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنت كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنت قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك طلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتب لانه يملكهم رقية لا يدا بل المكاتب كالجريد احتي كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتبه والثابت من وجهه دون وجهه لا يكون ثابتا مطلقا * وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه دون وجهه فللدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناولها الكلام بدون النية ولكن يتناولها مطلق اسم الرقية المذكورة في قوله تعالى * او تحرير رقية * لانه يتناول الذات المرفوق والرق لا يتقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد ما بقي عليه درهم * ولانها يحتمل الفسخ واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجهه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا وللخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ما يعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحث عند أبي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقال لا يحث لأن الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال أبو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لأنه من تفكه مأخوذ وهو التثم قال الله تعالى انقلبوا فكهن أي ناعمين وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا للرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وإذا كان كذلك كان فيها وصف زائد

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حرو لا تأدى بهما الكفارة لأن الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يد اورقة ويملك استقلالهما واستكسابهما وطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لأن ما ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المعتدة) يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعي فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيد أنها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية * فصار العام أي قوله لحما الوائع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة * مخصوصا أي مخصوصا منه فصار شبهها بالمجاز قوله (ومن هذا القسم ما يعكس) أي ومن التركيب الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لأن اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لأن اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحث بأكل الرطب والعنب والرمان عند أبي حنيفة وعندهما يحث بأكلها وهو قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحث بالاجاع كذا في التحفة * قالوا ان الفا كهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التثم وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفا كهة ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفا كهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان * وقال جل ذكره * فانبثا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحداثا وغلبا وفاكهة واما فتارة عطف الفا كهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع أنه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين ولأن الفا كهة اسم مشتق من التفكه وهو التثم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهن * أي ناعمين والتثم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جلة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك أي كان الامر كما ذكرنا * كان فيها أي في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لانه نقصان * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا غير لعناء وهو التبعية اذا لاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه أي في الثمر اخرجه

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول
وهي الاغذية وبعضها فروع كالقواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين
خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص)
اي اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص في نفسه * مقيد اي بكونه تابعا * في المعنى اي بالنظر
الى معناه في اصل اللغة * وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو
حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يبعدونهما من القواكه وتغير العرف
في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يبحث في معناه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي وكالطريق
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادام وهي ما اذا حلف
ولا يأكل اداما ولا يئله انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض
واللحم والسكك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادام
اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة
يقال ادم الله بينكما او آدم اي اصلح والى * وفي الحديث * لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم
بينكما * يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكالالتبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج
فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة
فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير
نية وعند محمد رحمه الله يبحث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالي لما ذكرنا
ان الادام مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فابو كل مع الخبز غالبه موافق له فيكون اداما
وقال عليه السلام * سيد ادم اهل الجنة اللحم * واخذ لقمة يمينه وتمرة بشماله فقال * هذه ادم
هذه * فعرقان ما يوافق الخبز في الغالب ادم الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ
والتمر والعنب لان الادام تبع فابو كل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط * ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي
الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأثم بادم قال الادام كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو
جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادام وحده لا يبحث لان الاتدام
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يبحث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم
الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في
مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب
والرطب والرمان حقيقة وعرفا وجود معنى انتعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على
البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (تركت حقيقة الامر) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد
في المعنى فلم يتناول
الكامل وكذلك طريقه
فحين حلف لا يأكل
ادامانه يقع على ما
يتبع الخبز لان الادام
اسم للتابع فلم يحزان
يتناول ماهو اصل
من وجه وهو اللحم
والجبن والبيض
وعند محمد يبحث
في ذلك كافي المسئلة
الاولى وعن ابي
يوسف رحمه الله
روايتان في هذه
المسئلة واما الثابت
بسياق النظم فقل
قول الله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا تركت
حقيقة الامر
والتخير بقوله عن
وجل انا اعتدنا
للظالمين نارا وجل
على الانبياء
والتوبيخ مجازا

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحرب إذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له أنت آمن كان أمانا

فان قال انت آمن
ستعلم ما يليق لم يكن
امانا ولو قال انزل
ان كنت رجلا لم
يكن امانا ولو قال
لرجل طلق امرأتى
ان كنت رجلا وان
قدرت او اصنع
في مالى ما شئت ان
كنت رجلا لم يكن
توكيلا وقال رجل
لرجل لي عليك الف
درهم فقال الرجل
لك على الف درهم
ما ابعدك لم يكن
اقرارا وصار
الكلام للتوبيخ
بدلالة سياق نظمه
واما الثابت بدلالة
من قبل المتكلم فثل
قول الله تعالى
واستغفر من
استطعت منهم
بصوتك انه لما استحال
منه الامر بالعصية
والكفر جل على
امكان الفعل واقداره
عليه مجاز الان الامر
للايجاب فكان من
المعنيين اتصال
ومثاله من دعى الى
غذاء خلف لا تغذى
انه يتعلق به لما في

فليؤمن وتروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر وتروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله انا
اعتدنا الظالمين اى للذين عبدوا غير الله نار او كذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجب
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحل اى الامر في قوله فليكفر * على الانكار اى على ان
المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ اى التهديد والوعيد كما في قوله
تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * مجازا اى بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه
لناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وقائده اما ان يكون راجعة الى الامر
كقولك خطي هذا الثوب او احل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك لبس هذا الثوب او كل
هذا الطعام ثم الامر الذى يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامثال والقبول من غيره فثنى قابله
المأمور بالرد والعصيان فذلك يومهم للأمر انه انما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الأمر فيطلب
منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما
تنزيه نفسه عن عود عائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف
الطبع والعقل والثاني انه لما خالف امره بافضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
لما لم يمثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الاوقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور
بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على
اساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر في بعض الشروح ان
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهى وهذا وجه
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استطعت منهم بصوتك) اى استزل او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالعصية لان الامر لطلب الوجود
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان
يطلب من عدو ما ليس ان يستغفر عباده * حل على امكان الفعل اى تمكنه منه واقداره اى جعله
قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر
للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى انى امكنتك
واقدرتك على تهيجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للاجناد كما في بعض النسخ
فكان بين المعنيين اى الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا معنى لما كان الامر للايجاب ولا
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب
فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اى نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
الفروع قوله والله لا اتعدى جوابا لدعاء الى الغداء فقال تعالى تقدم معى فان حقيقة هذا
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكرو واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتعدى تغذيا
فيقتضى ان يحث بكل تغذيو جدي بعد كل لواله ابتداء الان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

غرض المتكلم من بناء الجواب عليه وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يقع

المتكلم لأن من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب للكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذ اتقيد الكلام الداعي به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كأنه قال والله لا تغذي الغذاء الذي دعوتني اليه وفس على ما ذكرناه مسألة الخروج * ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنبات فقال ان اغتسلت فبعدي حرو سياتي بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسمائنا وهو ما يكون مؤبدا للفظا وموقتا معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصره انسان فحلفا ان لا ينصرا ثم نصرا بعد ذلك ولم يحثوا ببناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى * واستغفر من استغفرت * انه محمول على الاقدار والتكليف لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولا تفاهيم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس الامر لعني في التكلم وهو ان العبد ليس له ولا ية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث قليل جاء فلان من فوره اي من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت فلان من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوي الاعمي والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر ان ثابت بدلالة الفعل عليه اذ نكرة في موضع النفي فتم الا ان العمل بمومها معتذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لبوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظر ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب * مما يمكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى * خالق كل شيء * * لا يمكن العمل بموم بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقي فيما وراء ذلك على العموم * ولنا ان هذا الكلام لما يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينقد للعموم اصلا لان الشيء ينفي بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى الجمل فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم * وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي عنده * وان ذميته لا يكون كذمية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة * والقول

على الفور لما قلنا
ومثاله كثير واما
الثابت بدلالة محل
الكلام فنقل قوله
تعالى وما يستوي
الاعمى والبصير
سطح عمومه وذلك
حقيقة لان محل
الكلام وهو الخبر
عنه لا يحتمله لان
وجوه الاستواء
قائمة فوجب
الاقتصار على ما دل
عليه صيغة الكلام

وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام التغاير من وجوه كثيرة

حتى اذا قيل زيد
مثلث لم يثبت عموم
الا ان يقبل المحل
العموم مثل قول
على رضى الله عنه
في اهل الذمة انما
بذوا الجزية ليكون
دماؤهم كدماؤنا
واموالهم كاموالنا
فان هذا عام عندنا
لان المحل يحتمله ومن
هذا الباب قول النبي
عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع
الخطاء والنسيان
سقطت حقيقته لان
المحل لا يحتمله من
قبل ان غير الخطاء
غير مرفوع بل هو
متصور فسقط
حقيقته وصار ذكر
الخطاء والعمل مجازا
عن حكمه وموجبه *
وموجبه نوعان
مختلفان احدهما
الثواب في الاعمال
التي تقتفر الى النية
والاثم في الحرمان
والتثاق الحكم
المشروع فيه من
الجواز والفساد
وغير ذلك وهذان
معنيان مختلفان

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به * وعندنا في المساواة مختص
بالقور بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى
ان في المساواة في قوله تعالى * لا يستوى الاعمى والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام
حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا
قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة
في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوى الاعمى اى المشترك
الذى لا يبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه)
يعنى كان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة
بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل
على ما هو المتيقن مثاله ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق
احيانا * لا يمكن القول فيه بالعموم لان انتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل
على ما هو المتيقن وهو الائتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قيل المحل العموم
فيجب القول به حيث لا يرتفع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه
حسابا وطبعاً وكذا يثبت حكماً لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاماً
* ورأيت في حاشية انا انما علمنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم
نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتمل لدرة لا لاثباته
قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام * انما الاعمال بالنيات * وقوله عليه السلام * رفع عن امي الخطاء والنسيان * وما استكرهوا
عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابالية نظراً الى كلمة الخصر
وان لا يوجد الخطاء والنسيان والا كراه اصلان نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلي
باللام المستغرق للجنس وقد ترى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان
والا كراه فعرنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها
ساقطة وايسر بمرادة وان العمل في حديث النبوة والخطاء والنسيان والا كراه في حديث
الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى * واسأل القرية * فصاركاً أنه قيل حكم
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان
مختلفان * احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما تضمنه
الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في الحرمان
* والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوبة
والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكرهية والاساءة * والدليل
على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والائتم في العمل الذى هو محرم

(ينبنى)

يتبنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يتبنى على الاداء بالاركان والشروط الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكرام حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمآثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكرام مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من اتمى فائدة لان عدم المؤاخذه في الآخرة يعم جميع الائم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المؤاخذه كان معنى الدعاء لا تجز علينا بالمؤاخذه فيهما اذ المؤاخذه فيما لا يجوز المؤاخذه فيه جور وفساد ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اراد به غيره وهو الحكم * مشتركا اى في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المآثم) اى حكم هو مآثم على هذا معنى كان الثواب يفصل عن الجواز في مسألة التوضي بالماء التيمس من غير علم فكذلك الائم يفصل عن الفساد كمن صلى مرأيا مراعييا للشرط والاركان يستوجب الائم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمآثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشئ والحيوان لان من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمآثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثم بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا * وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين لا ينبوع والشمس لان من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمآثم قصد الان هذه احكام شرعية كالعين يتناول ينبوع والشمس قصد ان كان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان القاضي الامام ابازيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المآثم يتعلق بصحة عينه فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عينه واذا صارا مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسدق العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثلا وكذلك حكم المآثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديشين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والخطي ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له * وقال في حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا يتعدى الى ما وراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخرج الحديشين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنوا اتفاق العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التعميل ما ترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بحواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم اوهاتكم * حرمت عليكم الميتة * احلت بهيمة لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر اعينها * احلت لنا ميتتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتحريم الفعل او تحليله لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نوابت القدرة كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول باثبات التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما معتنز وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لتأفلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضممار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضممار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضممار خلاف الاصل والضرورة تدفع بمادون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن
ان التحريم المضاف
الى الاعيان مثل
الحارم والخمر مجاز لما
هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين
به مجازا وهذا غلط
عظيم لان التحريم اذا
اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخلل شك في ان هذا التحريم ليس
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجلا ولا صار كانه قبل حرم عليكم نكاح
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم
 شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسرها اجعت قبل هذه
 الطائفة من القدريّة على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطي الامهات والبنات وتحريم
 الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات اجماعا لا ريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يحتمل الاعلى معنى واحد ولا يحتجون عليه بالظواهر هذه
 الايات والمخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان
 المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما
 لزمه تجويز الاخر * قال وما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما
 وجب التصير الى الآخر ولم يحز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها عين القسم الآخر وهو رجوع التحريم
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع صحة احد القسمين بطلان الآخر ولكننا
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بالآخر وجهان
 ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن
 العمل بحقيقته لا معنى للاضمار لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة
 عبارة عن المنع قال تعالى * وحرمناعليه المراضع * اي منعنا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حرمهما
 على الكافرين * اي منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطيا فيه
 وغيره هو حريم البر لمنع الغير عن التصرف في حواشيها ووصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد
 منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوع عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها ففان وصف العين
 بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لفلان ملك لا تأكل هذا الخبز وهو
 موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي
 لافي عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لافي
 دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر
 * اذهب المحافظ والحامي * وما منع ضيبتنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين بجمعا فكان
 المقصود حاصل في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لانفاء الفعل فيه

كان ذلك اماره لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

مع كون المحل قابلا
كأكل مال الغير و
النوع الثاني ان
يخرج المحل في
الشرع من ان يكون
قابلا لذلك الفعل
فينعدم الفعل من
قبل عدم محله فيكون
نسحاً ويصير الفعل
تابعاً من هذا الوجه
في مقام المحل مقام
الفعل فينسب
التحريم اليه ليعلم ان
المحل لم يجعل صالحه
وهذا في غاية التحقيق
من الوجه الذي
يتصور في جانب
المحل لتوكيد النفي
فاما ان يجعل مجازا
ليصير مشروعا
باصله فغلط فاحش
و يمتصل بهذا
القسم حروف
المعاني فانها تنقسم الى
حقيقة ومجاز وشرط
من مسائل الفقه
مبنى على هذه الجملة
وهذا الباب لبيان
ما يتصل بها من
الفروع والله اعلم

(باب حروف)
(المعاني)

ومن هذه الجملة

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل
ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه
اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بغوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين وانصافها
بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل
كأنعموا خطأ فاحشا * وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة
مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح
والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان
القبيحة المستفزة من الانجاس والجلال والخنافس وانقرده والخنازير ونحوها فانكروا قبح
الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت بديهة العقول وانكروا انصافها
بالحرمة لئلا يلزمهم انصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفاً بالقبح وعندنا الاعيان نوعان
قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفر عنه الطباع
ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك اماره لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف
التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم والزم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق
بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لانتفي والمجاز لا يكون لازما وينفي فها هو كذا للزوم
كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا
لكن يصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم
* في مقام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم
العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما انصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل
ضرورة كما بينا * او اقيمت مقامه في الانصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا * وهذا
اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في غاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان
نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا * فاما ان يجعله اي
التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء
محله كأكل مال الغير * فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصلة
واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله (وشرط
من مسائل الفقه) شرط كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا
للقيل كقوله عليه السلام في الخائض * تفعد شرط عمرها * اي بعضه ومثله في التوسع قوله
عليه السلام * تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا في المغرب والله اعلم

(باب حروف المعاني)

هذا باب دقيق المسالك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد * جم المحاسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه
بين لطائف النحو * ودقائق الفقه * واستودع فيه غرائب المعاني * وبدائع المباحث * فاصغ لما تبلى
عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه *

(بتوفيق)

بتوفيق الله جل جلاله تستزده تبصر في ذلك اسرار مستودعائه وتستفد به تجر في الوقوف على عجائب مستبدعائه * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف مادل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من اصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدالاتها على معنى فان البناء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدالاتها على الاصاق بخلاف البناء في بكرو بشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا اكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف في اللغة الشئ والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الآخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول * وفائدته الاختصار وابتناء المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه ثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمخصة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلاً في العطف قوله (وهي عندنا لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كازعه ببعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كازعه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكازعه ببعض اصحاب الشافعى * يعنى انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخرى وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشرع * والفتى الشاب القوى الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعى رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى ذلك في احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعى انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله لم يجز وضوءه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحتجوا) تمسك بثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي
اكثرها وقوعا واصل
هذا القسم الواو وهي
عندنا لمطلق العطف
من غير تعرض لمقارنة
ولا ترتيب وعلى هذا
عامة اهل اللغة وائمة
الفتوى وقال بعض
اصحاب الشافعى ان
الواو يوجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله
تعالى « فاغسلوا
وجوهكم وايديكم
الى المرافق » يوجب
الترتيب واحتجوا
ان النبي صلى الله عليه
وسلم بدأ بالصفاء
في السعي وقال « بدأ
بما بدأ الله عن وجل
يريد به قوله تعالى
« ان الصفات والمروة
من شعائر الله ففهم
وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضى عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما بدأ وقد نزل قوله عز وجل * ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على ان الترتيب من وجوه * احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وانصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتصحيحه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعربا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام * بنس خطيت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى * ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف بالاستقراء كلام العرب اي تبعه من استقرت البلاد اذا تبعتهما تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر في استمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب * وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما * وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوع لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصديقه وهو استعارة يعنى من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اوبابها حجة وقد نص عليه سيدي به في سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيتين في الحكم لافي الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التنبيه في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمر ولم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط * ولان الفاء يختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فاذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبا للترتيب لما افرق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله بجاني زيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمر فيفهم منه اجتماعهما في الجئ من غير تعرض للقران او الترتيب في الجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال واو احتمل الواو الترتيب لصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكرو وبشرو خالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منهما مع كل المقصود فيقال زيدون احتراز عن
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لطلق الجمع بالاجاع فيكون الواو في قوله جاءني
بكرو وبشرو خالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي
اهل اللغة لا تأكل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب في
قولك لا تأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما
المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل وجب ان يضمر ان
وينزل قولك لا تأكل السمك منزلة لا يمكن منك كل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله نحو لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وما ذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فصوبوه صار العدول به عن المعنى
الاول كانه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفة للاول حتى كان
عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين
الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
يكون ذلك في قولك لا تقطع عنا قبجة فوك اي لا يمكن منك انقطاع فجاء منا وكقولك لا تدن
من الاسديا كلك اي انك ان دنوت منه اكلت وبصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله
تعالى * ولا تطغوا فيه يحل عليكم غضبي * اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم
ذلك حل عليكم غضبي وبصير طغيانكم سبب حلول اثار لغضب عليكم واذا كان المراد الجمع
وجب اشبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بعد الاول *
واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو كما لا تصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
قوله (ومثله) اي مثل قوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لانه عن
خلق وتأني مثله * اي لا تكن منك نهى عن خلق واثبات مثله اي لا تجمع بين هذين فالنهي
عن خلق مباح له اذا لم يقترن بآيانه مثله * وما حكى عن الاصمعي انه كان يشده باسكان الباء
ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الباء في تقدير النصب كقوله * كان يديهم بالقاع
الفرق * او يكون على الابتداء نحو لانه عن خلق وانت تأني مثله * وقوله * ابدا بنفسك
فانهما عن غيها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظمت وتقندي * بالامر منك
ويقع التعليم * لانه عن خلق وتأني مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم * وتمامك به العامة
قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه في سورة
الاعراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة امر او مأمورا وزمانا

وقالوا لا تأكل
السمك وتشرب اللبن
معناه لا تجمع بينهما
من غير تعرض
لمقارنة وترتيب في
الوجود ولو استعمل
الفاء مكانه لبطل
المراد ومثله قول
الشاعر لانه عن
خلق وتأني مثله
عار عليك اذا فعلت
عظيم اي لا تجمع
بينهما فهذا لبيان
الوضع واما الثاني
فلان كلام العرب
اسماء وافعال
وحروف

والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا للمعنى خاص يتفرده فاما الاشتراك فانما ثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب تناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزعه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا وكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر ويميل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضى فاعين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعاه معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في الجي * فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد وعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد وعمرو في جعلك الاختصاص والاشترك مما يسند الى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام المخصوص اسما كان او فعلا او حرفا وهو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشراك يخل به والترادف يوجب اخلاعه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لغفلة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او لا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسبته ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضهان بين الكل * او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليدل على درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بان تأمل فيه * لتكرار الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلافا به * ولا يتخالف في وهمك انها وجبت الترتيب في قوله تعالى * ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه * لان ذلك استفيد من قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * لان الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها اصلا لدلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة * ثم انشعبت الفروع الى الحروف التى هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعاني التى هي فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

غير عام ولا يجل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك (١١٣) وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمه

الله للمقارنة لانهما
قالا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان
دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق
انما اذا دخلت طلقت
ثلاثا وانما عند ابي
حنيفة رحمه الله تطلق
واحدة فدل انه
جعلها للترتيب وليس
كذلك بل اختلافهم
راجع الى ذكر
الطلقات متعاقبة
يتصل الاول بالشرط
على التمام والصحة ثم
الثاني والثالث
ماموجه فقال ابو
حنيفة رحمه الله
موجهه الا فتراق
لان الثاني اتصل
بالشرط بواسطة
والثالث بواسطتين
والاول بلا واسطة
فلا يغير هذا الاصل
بالواو لانه لا يتعرض
للقران وقالوا وجهه
الاجتماع والاتحاد لان
الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاول وهو
في الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصح
التحصيل والترتيب في
التكلم لافي صيرورته
طلاقا كما اذا حصل

وضعا لكل جنس اسماء فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة
وكاتم اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرني وسجاني وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كما زعم
الشافعي رحمه الله وقد بينا ولا يجل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقية يجل لان المراد لا يعرف منها
وقوله مؤمنة مفسرها فلذلك بتقيد الرقية في كفارة اليقين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم
جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق
لا من قبيل المجل * ولهذا قلنا اي ولو كونها لجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك
اذا القران فيه لا يتصور الا بالولاء * او ترتيب كما قاله الشافعي * والجواب عن متمسكهم
ان قوله تعالى * ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب
وسياتي بيانه * وكذلك قوله تعالى * اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب
الترتيب به كيف وانه ما رضى بقوله عز اسمه واسجدوا واركعوا مع الراكعين وانما عرفناه
بقوله عليه السلام * صلوا كما رايتوني اصلي * او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام
مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن
لافاضة الواو الترتيب اذ الترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احديهما من الاخرى بل لترك
ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة
عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولما
الثاني والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف
ومحمد رحمه الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس
الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت
في الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى
اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرادها في الدلالة على المقارنة او الترتيب
في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون
اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل
على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا
جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو
اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق
وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم
في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئتين ولكنهما قالوا موجهه الاجتماع اي موجب كلامه
الاجتماع لان موجب العطف الاشتراكي بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود
الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يخللها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال ولما سوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كالوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء يتأخر عن الشرط قدم الشرط عليه واخره ذكرنا * وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا دخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لانصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق فانها تطلق واحدة لثلاثا خلافا لاجد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والبيهقي بن سعد وربيع بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع بجمعة فبين بالاول فلا يصح الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه طريق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لابل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار * وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها * الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاولى يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو اوقال مررت بالبصرة والكوفة بصير المجئ والمرور مذكورين مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط كالمدكور مرة اخرى كما انه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كالوكرر الشرط صريحا * وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير ف قيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين تقديره لابل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو او جبت المقارنة * وقال ابو حنيفة رحمه الله موجه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة لا فراق اي انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعليق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لاحتمال لا فقارها اليها اذ الناقصة مفترقة الى الكاملة في افادة المعنى فتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسطة والثاني بواسطة الثالث بواسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك أيضا لأن الجزء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر إذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة إنما يطل قضية الواو وقد بينا أن الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب * بخلاف ما إذا كرر الشرط لأن الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما إذا قدم الجزء لأن أول الكلام يتوقف على آخره إذا كان في آخره ما يغير أوله أول الكلام تجبز لو لم يوجد الشرط آخره فيتوقف عليه وإذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط أيضا وبخلاف قوله أن دخلت الدار فانت طالق تطبيقه ونصفاً لأنه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه أو جزء منه فكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة أحد عشر واحد وعشرين * ألا ترى أنه لو تجبز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطبيقه ونصف تطبيقه تقع ثنتان كالوقال انت طالق إحدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جلة ولم تقع الواحدة أو لاثم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق وطاقى فكلامان صيغة ولم يعم دليل يجمعهما كالأما واحداً لانا وجدنا في اللغة ما تغير به عن الاثنين بعبارة أو جزء منه وهي ثنتان أو ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لأن هذه الكلمة لا تستدرك الغلط والأضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الأول فاذا اقتضت الالتحاق بالأول صرن جلة كالوقال ومعهما أخرى * وأما قولهما يصير ما تم به الأولى كالمعاد مرة أخرى فسمي بيانه * وقوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام أبي حنيفة رحمه الله أن الثاني تعلق بواسطة * وأعلم أن القاضي الإمام أبازيد رحمه الله ذكر في الأسرار أن هذه مسألة مشككة فأنتمى اعتبارنا بالطلاق المتعلق بمحسوس علق بحبل واحد وجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمتعلق في نفسه كما قال أبو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن الشبهة في المسألة من وجهين أحدهما أن الترتيب إنما ثبت تكلمها فكان التعاقب في أزمدة التعليق ونحن نسلم التعاقب في أزمدة تعلق الأجزاء بالشرط تكلمها ولكنها لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وإنما الموجب للترتيب في الوقوع لفظي موجب تقريب أزمدة الوقوع كتم أو ترتيب الواقع أن تعلقن جلة كالوقال لها أن دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً واحدة بعد واحدة * والثاني وأنه أشير في الكتاب أن المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضة أن يصير طلاقاً عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقاً للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لأن الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة لحالة الوقوع فإن وجد ما يوجب تفرق أزمدة الوقوع ككلمة ثم أو ما سبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب ويصير بكلمة ثم أو بعد ذلك الجزء الذي يصير طلاقاً في الثاني أنه يصير طلاقاً بهذا الوصف فاما الواو فلا توجب ذلك وكذا أزمدة التعليق لا تكون وصفاً لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الإمام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب مبالاً إلى ترجيح قولهما فكان الشيخ إنما ورد قولهما آخر أو ذكر جوابهما عن كلام أبي حنيفة أتباعاً للقاضي الإمام * قال شمس

واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانه لا تعرض للترتيب لا محالة ولا توجه فلا يترك المقيد بالمطلق واذا تقدمت الاجزئية فقد انحدر حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها ﴿ ١١٦ ﴾ تين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح

من الجامع فيمن زوج
امتين من رجل بغير
اذن مولاها وبغير
اذن الزوج ثم اعتقهما
المولى ما ان له لا يبطل
نكاح واحدة منهما
واو اعتقهما في كلتين
منفصلتين بطل نكاح
الثانية فان قال هذه
حرة وهذه حرة
متصلا بواو العطف
بطل نكاح النسائية
وهذا ايضا من باب
الترتيب وقال في هذا
الباب فيمن زوج
رجلا اختين في عقدتين
بغير اذن الزوج فبلغه
فاجازهما معا بطلا
وان اجازهما متفرقا
بطل الثاني وان قال
اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا كانه قال
اجزتهما وهذا من
باب المقارنة وقال
في كتاب الاقرار من
الجامع فيمن هلك عن
ثلاثة اعبد قيمتهم
سواء وعن ابن

الائمة ومقاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود
الشرط ذلك الملقوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الواسطة ذكرنا
ف عند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة
فانها تين لا الى عدة كالونجز قال انت طالق وطالق وطالق قوله (واذا كان موجب الكلام
ما قلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلا يترك المقيد اى المقضى للاجتماع * بالمطلق اى بالواو *
وقوله واذا تقدمت الاجزئية يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جميعا يعنى ثبت المقارنة بالاتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع
في الوقوع لا بموجب الواو * ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابى حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
يعنى اذا تأخرت الاجزئية فوجب كلامه الانفراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجه
الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تعرض للقران ولا للترتيب * ثم ذكر الشيخ ما ردد
نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب
واثنتان على انها للقران * منها مسئلة الامتين وهى ان رجلا وزوج اميتين لا خير برضاها من رجل
في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما
* فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الاخر * فان اعتقهما المولى بلفظ
واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرية
والامة لافى حال العقد ولا فى حال الاجازة ولزم النقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاتفاق
وبقى موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها
* ولو اعتقهما في كلتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للآخرى
مثل ذلك * او متصليتين كاذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى
موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة
الزوج لا غير * ولو اعتقنا ما لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة الزوج كان * ولو
اعتقنا على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على ما
كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا فنكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى * ولو وجد اذنها جميعا نفذ
نكاحهما ولا يبطل باعتراف بحال فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد المذكورين في المسئلة
فأمل قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال
قوله (ولو سككت فيما بين ذلك) بان قال اعتق ابى هذا وسككت ثم قال للاخر اعتق هذا وسككت
ثم قال واعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر
بالتلث له فعق من غير سعاية تم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل
واذا اقر بالثاني فقد زعم ان التلث بينه وبين الاول نصفين لانه لم يصدق في ابطال حق الاول
وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالتلث فقد زعم ان التلث بينهم اثلاثا لانه لم يصدق في ابطال

لا وارث له غيره قال ابن اعنق ابى في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقربه في كلام (حق)
متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سككت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا من باب القران قبل له

اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس ﴿ ١١٧ ﴾ انه تقع النكاح وجعلها للقران لكنه غلط لما قدمنا والواو للعطف

المطلق ولذلك لم يقع
الثاني لان الاول وقع
قبل التكلم بالثاني
لما لم يكن الكلام نصا
على المقارنة ولم يقف
على التكلم بالباقي
فسقط ولا يتنه
لفوات محل التصرف
لاخلال في العبارة
وكذلك في مسئلة
نكاح الامتين
لان عتق الاولى
يبطل محبة الوقف
في حق الثانية لانه
لاحل للامة في مقابلة
الحره حال التوقف
فبطل الثاني قبل التكلم
بعقدها ثم لم يصح
التدارك لفوات المحل
في حكم التوقف ولان
الواو لا تعرض
للمقارنة فاما في نكاح
الاختين فان صدر
الكلام توقف على
آخره لا لاقتضاء واو
العطف لكن لان
صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا
انصل به آخره سلب
عنه الجواز فصار
آخره في حق اوله
بمنزلة الشرط
والاستثناء في قول
الرجل انت طالق
ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله (اما في المسئلة الاولى) اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والشافعي في قوله
القديم واحد بن حنبل واليث بن سعيد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب
المقارنة * ولان الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه
لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طاعت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا ههنا * لكن
ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو جعلنا الواو عليه كان تكرارا وهو
خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق لا للقران ولذلك اى ولو كونها
للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر
من اهله في محله لا يكون الا بما يوجب ذلك من تخصيص عليه بلفظ يوجب ككلمة مع او من غير
النحو باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تخصيص عليه لان الواو ليست بنص
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا غير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق
الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانت بالاول
ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول لا لخلل في العبارة اى
لا لفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل
فاذا لم يبق لغا ضرورة * ثم على قواى يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم
بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه
شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقع جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال
شمس الامة رحمه الله قوله (وكذلك في نكاح الامتين) اى وكان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات
المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل
لا لاقتضاء الواو وذلك * لان عتق الاولى يبطل محبة الوقف في حق الثانية يعنى بعدما
عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف * لانه لا حل للامة في مقابلة الحره حال
التوقف اراد به حل المحلية اى لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحره حال توقف نكاح الامة
فانه ان تزوج امة نكاحا موقفا ثم تزوج حره نكاحا نافذا او موقفا يبطل نكاح الامة اصلا
وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحره والنكاح الموقوف معتبر بانتهاء النكاح
لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لا ابتداء
النكاح منضمه الى الحره فلماذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ
عن التكلم بعقدها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله * وانما
قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير حتى لو تزوجها بعد صحتها
قد صارت حره * ولان الواو لا تعرض للمقارنة لتبعها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما
وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله (فاما

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخره فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخره لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسألة الاقرار صدر الكلام يتغير باخره الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعي مكانب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدین السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

نكاح الاختين ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشارك في الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه في مسألة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلوا في مسألة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح بقي موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول او صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اي على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اي تغير صدر الكلام بالاخر في مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير في مسألة الطلاق صدر الكلام باخره لانه ثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد حكمه الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيود واما ما ثبت من زيادة الحرمة فاعتبار الطاقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذي يلتحق بآخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله (وكذلك في مسألة الاقرار) عطفت على مسألة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك في مسألة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والجمع مجزئ بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدي * الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بعث هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا

هذا * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابى حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عندنا عبد مابق عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا الواو قوله (ولهذا قلنا) اى ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اى في الجامع الصغير وينوى اى في التسليتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظه ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينوى بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابى حنيفة الاول وما ذكر ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بنى آدم على الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوى الرجال او لائم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضوعين ان يجمعهم في نيته * وفي شرح الجامع الصغير للصنف فاما التقديم والتأخير فليس بشئ * لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبدائية اثر في الاهتمام كافي مسألة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشافى والمختار عندنا ان خواص بنى آدم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من المسلمين الانقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بنى آدم * وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى * ولقد كرمتنا بنى آدم * اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين شر البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيتكامح بتفضيل بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخصم يعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وينوى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والرواة لا يوجب ترتيبا ايضا لا ترى ان المراد بالاية اثبات انهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعي بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهر وهذا يصلح للترجيح فرجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب الزوافل انه يبدأ بمبادأة الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلاح للترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعيد فليس بمبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل اخري ذكر في باب البيان ان شاء الله

وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فضل من الكلام وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لا افتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى ان الصفا والمروة * لا يحتمل الترتيب لان الآية سقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا ترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعي) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعائر فيم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى * فلا جناح عليهما ان يطوف بهما * وهذا قال عطاء ومجاهد هوليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا * واما قوله تعالى * فلا جناح * اي لا تم عليه فليخرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداية بالذكري في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقت من كنت مشغوقا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتنى فتقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك ولزيادة التفات خاطر كاليه ولما دلت البداية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صلاحة للترجيح الا ترى ان ابا بكر رضى الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عز اسمه * والمهاجرين والانصار * فلذلك رجع النبي عليه السلام بالتقديم فقال * نبدأ بمبدأ الله تعالى به * او قال * ابدأ بمبدأ الله به * وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كافي قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب * او يقول الواو لمطلق العطف فكيف جعل مبينا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مبينا في هذه الصورة لم يخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اي كالمها خبرها * فلا يجب به اي بهذا العطف * وهذا افضل اي تسميتهم اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة اجمع بينهما وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة اجمع بين مضموني الجمليتين في الحصول لكن الشركة استدركت عن قوله وانما هي للعطف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبتت لاقتقار الكلام الثاني اليها لعدم افتدائها دونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله (ولهذا قلنا) اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كأنه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

الاشتراك فاما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاني زيد وعمرو (وانما) الثاني يخص بمبنى على حدة لان الاشتراك في مبنى واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاو اصليا

وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
 فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدراً بقدرها الا اذا
 استحال اثبات الشركة فمح يصار اليه * ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت
 الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه * ولا يقتضى اى العطف
 الاستبعاد اى التفرد بالشرط كانه اماد الشرط وافرد الثاني به منزلة قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افاة الكلام الثاني يحصل
 بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار * وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك
 فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع
 الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد
 لوقعت طلقان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا * وكذا لو قال لامرأته
 انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار
 الثانية تلك التولية لا تولية اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى
 الاعادة لطلقت ننتين * وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية
 بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقا بجها ولا يجعل كانه افرد بها بالشرط وقال وفلانة
 ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها
 * وفي هذا الظير نظر * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت
 الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت
 كل واحدة ننتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف
 مئة - بما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا
 نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيب الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده
 اثبات الحرمة اغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالاقتسام لا يحصل ذلك المقصود
 فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالاقتسام يشوت وجوب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث
 على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر * قال
 الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
 ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر
 كالمعاد لوقع ثلاث تطلقات كل واحد ككرر الشرط صريحا مع تحلل الازمنة * وانما يصار
 الى هذا اى الى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع
 على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تولية لا يتحقق * فصار الثاني
 اى استبعاد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاوول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى
 من غير استبعاد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون)
 فانه جملة نامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملة الاولى وانما هو الشرط الذى

ومن عطف الجملة
 قول الله تعالى
 واولئك هم
 الفاسقون في قصة
 القذف ومثل قوله
 تعالى يختم على قلبك
 ويمح الله الباطل
 ومثل قوله تعالى
 والراسخون في العلم

تضمنه قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق
وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا
به غير راجع الى ما تقدمه ففي المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها *
ومن هذا القبيل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * فان قوله ويمح الله الباطل جملة
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب ومحو الباطل
فمرفنا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه
في اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى * ويدع الانسان
وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره
بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بياه لقبل
ويمحو الباطل * واختلف في ختم القلب فقبل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك
بالصبر حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك
ما وحى اليك فلا تبغى اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك * وقيل هو عدم الفهم
اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة
احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اوائك بما ختم على
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يظهر ويظهر اهل الحق على اهل
الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالحجج
والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل
بالحجج التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى بحججه كذا في شرح التأويلات
* ومثله والراسخون اى ومن قبل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه
* والراسخون في العلم يقولون * فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره * وما يعلم
تأويله الا الله * لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير
الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بيانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)
* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم
الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوبا الابد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوى
فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة
بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما
كأترى في نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينهما بين الاولى
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال قوله (لان الاطلاق
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو
للحال وهذا معنى
يتاسب معنى الواو
لان الاطلاق يحتمله
قال الله عز وجل
حتى اذا جاؤها وقحت
ابوابها اى اذا جاؤها
وابوابها مفتوحة

لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى اذا جاؤوها وقمحت ابوابها * اى وقد قمحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرامه وتأخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤوها وقد قمحت ابوابها قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤوها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله * فادخلوها خالدين * دخلوها ونالوا المنى * وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) نفي بعضها جعلوا الواو للحال من غيرنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبد ادالى الفاوانت حرانه لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحربى انزل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو فى المثنئين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طائفة والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجمتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الجزية بالاداء والامان بالنزول كافي قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول * وصار كأنه قال ان ادبت الى الفاوانت حروا وانزلت فانت امن * هذا تقرير رعاية الكتب * فان قيل * ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت فى قوله انت حروا وانت امن لافى قوله ادوا ونزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرط النزول كافي قوله انت طالق وانت مريضة اذ انوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتى التعليق كان كل واحد واقعا فى الحال قلنا الجواب عنه من وجوه * احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو شائع فى الكلام قال الله تعالى * وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فدىلى * حل على ثم دلى فدنا وقال رؤبة * شعر * ومهمه خبره ارجاؤه * كان لون ارضه سمؤم * اراد كأن لون سماءه من غيرتها ارضه * وقال آخر يمشى فيقمس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامي كالميت بالفدن السباع اى طينت بالسباع الفدن وهو القصر فيكون للتقدير كن حروا وانت مؤد الفا وكن آمنوا وانت نازل اى انت حروا وانت آمن فى هذه الحالة وانما يحتمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وليس فى وسع المتكلم تجيز الاداء او النزول فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ لم ينزل قبله ولو وجدت الجزية او الامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل فقالوا فى رجل قال لعبد ادالى الفاوانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق الا بالاداء وكذلك من قال لحربى انزل وانت آمن لم يأمن حتى ينزل فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامرأته انت طالق وانت مريضة او وانت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى تقع الطلاق فى الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة

وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البر ان هذا الواو لعطف

الجملة للمحال حتى لا تصير شرطا بل تصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة تزوجها طلقني ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الف وحمله ابو حنيفة رحمه الله على وان عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولا يبي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء كما استعير له في باب القسم على ما بين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لا خير احل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للمحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدا

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحه * والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى * فادخلوها خالدين * اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون معناه ادالي الفامقدر الجزية في حالة الاداء وانزل مقدر الامان في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة بحالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالي الفانصرحرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول فعلق الاكرام بالاتيان في قوله انني اكرمك * والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للمحال لو لا قوله ادالي كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العقب كما تأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه وكان قوله ادالي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حال الاداء اي وصفه لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اي الواو للعطف لا مكان العمل بالحقيقة اذا الجملة خبرتان ههنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا توى الحال صحت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) في البر اي خذ مضاربة واعمل به في البر كذا لفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك ههنا لكون الجملة طليعية * لا للمحال لانها لا تصلح للمحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للمحال تصحح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى جعل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار بها عليه لاشترط في الامر الاول كذا في المبسوط * والبر متاع البيت من اثياب خاصة عن ابي دريد عن الليث ضرب من اثياب وعن الجوهرى هو من اثياب امعة البراز والبرازة حرفة وقال محمد في السير البر عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء مجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما مصورة ومعنى اما مصورة فلان كليهما شقوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالتصاق الذي هو معنى الباء * ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدى معنى الالتصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كافي قوله احل هذا الطعام ولك درهم جلت على الباء حتى كان هذا قوله احل بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه ان عقد اجارة لاستعانة * او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضى العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للمحال ليصير وجوب الالف عليها

(شرطا)

شرطا للطلاق وبدل عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي طلقته ان قبلت الالف * ونظيره اي نظير قوله طلقني ولك الف * وهذا اي قوله ولك الف * لا معنى للباء هنا اي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يحمل للمال ايضا لانها انما حلت في مسألة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب في اول الامرين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذ لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به مشورة * وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية * وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة لان ذلك اي العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق * والدليل عليه ان العوض اذا دخله صار ميمنا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحتمل به في قوله ان حلف بطلائك فكذا * وذلك لانه يصير معاقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين للمعرف واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد والحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار ميمنا ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب واجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح غير الحقيقة للعطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلم * وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل انصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف بجملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرار يقال حر العبد يحرق حرارا من باب علم فيصالح صفة الحال * وحاصله ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المتيان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحويان الجمل الاربعة وهي الاسمية والفعلية والشرطية والظرفية قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية قالوا لازمة نحو جاءني زيد وابوه منطلق ولقيته وان تكرمه بكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالي
الفاوانت حروا نزل
وانت آمن بخلاف
خذ هذا المال واعمل
به فانه لا معنى للباء هنا
وانما حل في مسألة
الخلاف على الحال
لدلالة المعاوضة ولم
يوجد وكذلك
في قوله انت طالق
وانت مريضة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
الساو في الحقيقة
للعطف فلا تترك الا
بدليل ولا تصلح
المعاوضة دلالة لان
ذلك في الطلاق امر
زائد الا ترى ان
الطلاق اذا دخله
العوض كان ميمنا من
جانب الزوج فلم
يستقم ترك الاصل
بدلالة هي من باب
الزوائد بخلاف الا
جارية لانها شرعت
معاوضة اصلية
كسائر البيوع وقولها
ولك الف ليست
بصيغة الحال ايضا
لان الحال فعل او اسم
فاعل واما قوله ادالفا
وانت حر وصيغته
الحال

جاءني زيد يسرع او يتكلم او يعدو فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز
الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمه
في الدار * وان كان بعده مظهر فالامران جائزا ان نحو لقيته عليه جبة وشي * ولقيته وعليه جبة وشي
وقوله ولت الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصالح ان يكون الواو للعطف
ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد
عرفت ان تناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه والمالم يستقيم ان تكون الواو للعطف تجعل
للحال نصيبا لكلامه واحترازا عن الالفاء * وكذا قوله وانت حر صيفته للحال
مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبتداء ولو جعل حالا
كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي
ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان
وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز
ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل
اي الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه
يشير قوله ليس بصيغة للحال اي صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما
حالا ايضا * وذكر في بعض الشروح ان ما يجي من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل
من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشي * مقدر باسم الفاعل
وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي * فعمل ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح
* ولكن للمخصم ان يقول فلنكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا يمثل هذه التأويل
ايضا اي طلقني مستقرا لك على الف درهم او واجبا على ذلك * وقبل معناه ان هذا التركيب
لا يصالح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضي الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعاً مبتدأ
لان نحو اخو اخي المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا وجاني زيد يسرع في افادة معنى
الاسراع ثم الظرف لا يقتضيه الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو
مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدره بالفعل او باسم الفاعل فكان
تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي * لقيته مستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه جبة وشي * وعلى
كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل
المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح
بالمضمر فقيل لقيته يستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة
اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصالح الجملة الاسمية لها الامع الواو فكانت هذه
الصيغة صالحة للحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل لا مفسد
اي الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله اولت فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقر
* قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحوا جمع فان المذكور فيها ان الجملة

و صدر الكلام غير
مفيد الا شرطا للتحرير
فحمل عليه قوله انت
طالق مفيد بنفسه
وقوله انت مريضة
جمله تامة لا دلالة فيها
على الحال لكنه يحتمل
ذلك فصحت نيته واما
قوله ادا لقا لا يصلح
ضريبة فصلح دلالة
على الحال وقوله
واعمل به في باب
المضاربة لا يصلح
حالا للاخذ ففي قوله
خذ هذا المال مضاربة
مطلقا وقوله انزل
وانت آمن فيه دلالة
الحال لان الامان انما
يراد اعلاء الدين
ولي عين الحربى معالم
الدين ومحاسنه فكان
الظاهر فيه الحال
ليصير معلقا بالنزول
الينا والكلام يحتمل
الحال واما الفاء فانه
للا وصل والتعقيب
حتى ان المعطوف
بالفاء يترأخى عن
المعطوف عليه زمان
وان لطف هذا
موجه الذى وضع له

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها
فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبهة بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف
خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله (و صدر الكلام) يعنى قوله
ادالى الفاء غير مفيد شيئا الا شرطا للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذا المولى لا يستوجب
على عبده ديناً ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح * ولانها
لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك
* فحمل عليه اى حل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير
تعليقا للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت
طالق و عليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون اخره فلاحاجة الى الحمل على الحال
وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلماذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك
الف في تينك او يكون وعدا منها بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم * ولان ادنى ما فى الباب
ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط * فصلح
اى قوله ادالى الفاء * دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله (لا دلالة فيها على الحال)
لان الاصل فى التصرفات التخييز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت
بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال
شفقة ومرحمة ولما توجد دلالة على الحال جعلت الواو على العطف الذى هو حقة قتها
وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا
للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل
كلامه * لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود
قبله * والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو
* وايضا انصب على المصدر من آض يئض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذاك
ايضا اى ايضا عائدا اليه ويقال قد كثرت من ايض اى كثرت انتكلم بهذه الكلمة كذا
ذكر الميدانى قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير
مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقب ضرب زيد
ولم يتناول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف زمان وان لطف هو ان
من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول زمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذلو
لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ايسر بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعزى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت
زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيد مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون لتتابع متجردا
عن العطف كما فى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين
هو الاتباع * وذكر فى شرح الموجز ان الفاء فى الترتيب على ثلاثة اوجه * احدها ان يكون

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل كقوله ضربته فبكي لانه من موجب الضرب
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة
يسيرة كقوله جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجي زيد وعمرو مهلة يسيرة * والثالث
ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقوله دخلت البصرة فالكوفة
فان الثاني بعده وبيهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله (الترى)
توضح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب
في الاخرى لان من حق الجزاء ان تعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب
على العلة اي بلا فصل رتبة اوزما على حسب ما اختلفوا قوله (اخذت كل ثوب
بعشرة فصاعدا) معنى هذا انك اشتريت عدل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم خلا
السعر فزاد على العشرة فقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب
على الحال بعامل ضمير والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو
ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
الصاعد هو الثمن * وكذا على العشرة لفظاً وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون
التقدير فازداد الثمن صاعدا اي ذهب على هذه الحالة في البعض قوله (وجود العطف منقسمة
على صلاته) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي فلا بد
من ان يكون الفاء المعنى اختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له
لفظ اخر والاشراك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله (ولذلك) اي ولان الفاء للتعقيب
قال اصحابنا فبين قال لغيره بمثل هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حرانه يعتق ويجعل
الرجل قابلاً للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو
حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملاً * لرد الايجاب بان جعله
اخباراً عن الحرية الباقية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالشك قوله (فاذا هو لا يكفيه انه يضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب
فذكره تبيين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال
ان كفاية فصاعداً قطعاً والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه فصاعداً كان القطع
حاصلاً بغير اذن فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه لا يضمن
لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الغرور بمجرد الخبر

الترى ان العرب
تستعمل الفاء في الجزاء
لانه مرتب لاحالة
وتستعمل في احكام
العلل كما يقال جاء
الشتاء فتأهب لان
الحكم مرتب على
العلة ويقال اخذت
كل ثوب بعشرة
فصاعداً اي كان
كذلك فازداد الثمن
صاعداً مرتفعاً
قلنا ان وجوه
العطف منقسمة على
صلاته فلا بد من ان
يكون الفاء مختصاً
بمعنى هو موضوع
له حقيقة وذلك هو
التعقيب

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لا خير بعث ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول للبيع

ولو قال هو حر او
وهو حر لم يجز البيع
وقال مشايخنا فيمن
قال لحياط انظر الى
هذا الثوب ايكفيني
قيصا فنظر فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن كالو قال فان
كفاني قيصا فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن ولذلك قالوا
فيمن قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت
طالق فطالق فدخلت
لدار وهي غير مدلول
بما انه يقع على الترتيب
فتبين بالاولى ولذلك
اختص الفاء بعطف
الحكم على العلل كما
يقال اطعمته فاشبعته
اي بهذا الاطعام وقال
النبي عليه السلام
لن يجزى ولد والد
يحمده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فلذلك
على ان كونه معتقا
حكم للشري بواسطة
المالك ولهذا قلنا فيمن
قال ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار
فعبدي حر ان الشرط

اذ لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الفارق لو قال هذه الطريق آمن فسلك
فيه فأخذ الاصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا
هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق تبيين وذلك لان العمل بموجب الفاء هو ما غير
يمكن لان الاجزاية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو ويجازا
وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء للتعقيب
فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية
لانها تبين بالاولى ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى الجواز كذا قال شمس الائمة
رحمه الله قوله (ولذلك) اي ولعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليبنى
عليه ذكر الحديث الذي اوردته * وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود والاصهباني
فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله
فيعتقه تنصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى
* ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت
بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرفت
* والمراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه
فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهدها وضرب فاجوع وكتب فقرمط * وانما اثبتناه الملك
ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك
النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ابنه ثم زالت له لانها تعود الى ما كانت عليه
قوله (واطعمته فاشبعته) اي بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن
الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام * فيشتريه
فيعتقه * مقتضا ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا
فلو شرط اعتاق ابتداء لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون
اعتاقا حتى يتم كلامه فيخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف
قوله (فدل ذلك) اي قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشرع كالاشباع
في قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق
حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافيا له والمنافي
لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه لا يصلح
بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكمل اعادة العتق فيصير
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتق لان السبب الموجب
للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج
الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة
ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله * وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخيرة بعد (كشف) (١٧) (ثاني) الاولى من غير تراخي

وقد تدخل الفاء على الملل ايضا اذا كان ذلك ما يدوم ﴿ ١٣٠ ﴾ فتصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد اناك

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلىها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجدته مملوكا واعتقه بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى * او من كان ميتا فاحييناه * اي كافرا فهديناه فاذا زال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياء بعدما فني فجوز ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين ومكافاتهم بحال اذا انصف عن نفسه وتأمل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقك يا اكرم الاكرمين * من غير تراخي اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر * او يؤخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل قوله (وقد تدخل الفاء على الملل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مرتبة على الملل ولا تدخل على الملل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها قد تدخل على الملل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلص له ابشر فقد اناك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعدي قال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وهما بمعنى اللازم * والمراد من الغوث المغيث قوله (انه يعتق للحال) لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفالانك حرف فلذلك ينتج به العتق * وقوله ولم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقولك فانت حر ثابته كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الى الفاء فانت حر كفي صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا * لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار * ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا اي ولان النساء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول علما بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشيتين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اول او اجلس او قام او نحوهم والبراهم في الذمة

الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا في المسأون فيمن قال لعبده ادالى الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاء فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المستراخي وقالوا في السير الكبير ازل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وانما الاضمار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يسطيعه من يظلمه * يريد ان يعربه فيعجمه * وقوله لبين لهم فيفضل الله من يشاء (في)

في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اى وجب درهم وبعده آخر
كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والرتيب الى الوجوب اويجعل
الفاء عبارة عن الواو مجازا المشار كتهما في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه
الله لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كذا ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب
الاول فيفصل بالحالة فيجعل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
الاولى وتأكيدا كدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى * وما ارسلنا من رسول اى من قبلك * الا بلسان
قومه * اى بلغتهم ليسين لهم * اى الدين الحق والصراط المستقيم * فيضل الله من يشاء * اى يصير ذلك
البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيضل الله من يشاء بعد التبيين
بإشارة الباطل ويهدي من يشاء لا اتباع الحق * وكقول الشاعر * وهو روبة * في رواية صاحب
الصحاح * يريد ان يعربه فيعجمه * اى اعرابه اعجمه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم
به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
وفصاحته يحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اى يفصح ولا يلحن في اعرابه
فيعجمه اى يأتي به عجميا يعنى يلحن فيه * قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه
* وقال الاخفش لو وقع موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام
فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح * وذكر صاحب الكشاف في
رسالته الزاخرة راويا عن الخطئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة *
وقال الشعر صعب وطويل سلمه * اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه * زلت به الى الخضيض قدمه *
يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الان هذا) اى جعله جملة مبتدأة كقال الشافعي لا يصح
الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهى العطف والغناء الفاء من كل وجه لانه يسارى قوله على درهم
درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغام امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه
اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذى قاله فقد حصل العمل بمعنى
العطف الذى هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق بما قاله الشافعي قوله
(على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت
جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهرو لا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اى في ظهور اثره
فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما وسكت ثم استأنف
قولا بكمال التراخي يعنى هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذا لمطلق ينصرف الى
الكامل وذلك بان ثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون
التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر
التراخي في نفس اللفظ ايضا تقدير اى يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالو فصل

الان هذا لا يصح الا
باضمار فيه ترك الحقيقة
والحقيقة احق ما
امكن * وامامهم فلعطف
على سبيل التراخي
وهو موضوعة
ليختص معنى ينقرب به
واختلف اصحابنا في
اثر التراخي فقال ابو
حنيفة رضى الله عنه
هو بمعنى الانقطاع
كانه مستأنف حكما
قولا بكمال التراخي

وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله عليهما التراخي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود فاما في حكم التكلم فتصل بيانه فيمن قال

لامرأته قبل الدخول
انت طالق ثم طالق ثم
طالق ان دخلت الدار
قال ابو حنيفة رحمه
الله الاول يقع ويلغو ما
بعده كانه سكوت على
الاول ولو قدم
الشرط تعلق الاول
ووقع الثاني ولغا
الثالث كما اذا قال ان
دخلت الدار فانت
طالق طالق طالق
وقال ابو يوسف ومحمد
يتعلقن جميعا وينزلان
على الترتيب سواء قدم
الشرط او اخر ولو
كانت مدخولا بهما نزل
الاول والثاني وتعلق
الثالث اذا اخر
الشرط واذا قدمه
تعلق الاول ونزل
الباقى عند ابى حنيفة
رحمه الله وعندهما
يتعلق الكل ذكره
في النوادر وقد يستعار
ثم بمعنى واو العطف
مجازا للمجاورة التي
بينهما قال الله تعالى ثم
كان من الذين آمنوا
ثم الله شهيد على
ما يفعلون

بالسكوت * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد ما دل
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لافي التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فيمن قال الى اخره
هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار
كانه سكوت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المغير في اخره لفوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لالي عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لالي عدة *
ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لما نقول صحة العطف مبذبة على الاتصال صورة وذلك
موجودهنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف
الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط *
يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون العطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل
بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلان على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراخي فلو وجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لفوات المحل
بالبينة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا
ماسواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فصلاح مقبسا
عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم بمعنى الواو) واذا
تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعاره للواو احترازا عن الالف للمجاورة اي
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل
في المقيد فيثبت بينهما اتصال معوى فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى * ثم كان من

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرتبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاء فى زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على ما يفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو كما فى قول الشاعر * شعر * ان من سادتم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها وتبعتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤدشهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسننهم وايدبهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى ولو جوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا * ولجواز استعازة ثم للواو قلنا كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الخنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير * شرع الكفارة قبل الخنث * وماروى فى رواية اخرى فليأت الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير ثم ليكفر بيمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لا مكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يبقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الخنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهورة لاتعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بيمينه ثم ليات الذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حيث ان لان التكفير قبل الخنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجع ماذا كرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذا المقصود الاصلى من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيرا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الخنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول
النبي صلى الله عليه
وسلم من حلف على
يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليأت
بالذى هو خير ثم
ليكفر بيمينه انه يحمل
على حقيقته لان
العمل به ممكن لانا
نعمل بحقيقة موجب
الامر فيجعل الكفارة
واجبة بعد الخنث
وروى فليكفر بيمينه
ثم ليات بالذى هو
خير فحملنا هذا على
واو العطف لان العمل
بحقيقته غير ممكن وهو
موجب الامر لان
التكفير قبل الخنث
غير واجب فكان
المجاز متعينا تحقيرا
لما هو المقصود واذا
صح بان يستعار ثم
لواو

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ سبق الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان * قوله عليه السلام * من حلف على يمين * اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتماحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يميننا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين * وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله (فالفاء اولى) اي بالواو اولى من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة للواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم * ولهذا اي ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثلاث * الا ان الحقيقة اولى يعني لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان في كلامه تنصيحا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لالى عدة بخلاف الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال له انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيرها * وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر بمحمد رحمه الله جوابه في الكتاب * وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات انه يقع عند الكل ثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن * وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف * وان اخر الشرط فلا يجاع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطليقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى * وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

فالفاء به اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال مشايخنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ولم يدخل بها ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو الا ان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا الاتفاق في هذا واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا ايضا *

والداربانت بتطبيقه واحدة عند ابى حنيفة وقال تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث
بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار وذكروه بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل
كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال
اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة
وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل
موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمعنى زيد ثم تبين لك انك غلطت في
ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ماجاني زيد بل عمرو يحتمل
وجهين * احدهما ان يكون التقدير ماجاني زيد بل ماجاني عمرو فكلك قصدت ان تثبت
نفي الجبى لزيد ثم استدركت فابته لعمرو * والثاني ان يكون المعنى ماجاني زيد بل جاءني
عمرو فيكون نفي الجبى ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لانا كيدا
لنفي الذى تضمنته هذه الكلمة * وانما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف النحس فيعمل في
اثبات الثاني مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته
بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع
وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان
الرجوع عن اتوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اى
ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم
بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول
واقامة الثاني فقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين على وجه الاقامة
مقام الاول صحيح فيلزمه الما لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته
انت طالق واحدة لابل ثنتين * وقلنا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة
وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد
ما اقربه او لا يبنى اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي
اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد وذلك باطل فلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام
باثبات الزيادة التى نقاها في الكلام الاول تقديرا فكأنه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل الفان اى غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال
حجبت حجة لابل حجيت كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا للحجيت لا غير كما
يقال جاءني رجل بل رجلا كان استدراكا لانفراده لا لاصل مجيئه * وهذا بخلاف ما اذا

واما بل فموضوع
لا يثبت ما بعده
والامراض عما قبله
على سبيل التدارك
يقال جاءني زيد بل
عمرو ولهذا قال زفر
رحمه الله فيمن قال
لفلان على الف درهم
بل الفان انه يلزمه
ثلاثة الاف لانه اثبت
الثاني وابطل الاول
لكنه غير مالاك
ابطال الاول فلزمه
كما لو قال لامرأته
انت طالق واحدة
لا بل ثنتين انها تطلق
ثلاثا وقلنا نحن انما
وضعت هذه الكلمة
للتدارك وذلك في
العادات بان بنى
انفراده ويراد بالجملة
الثانية كالمبالا لاولي
وهذا في الاخبار
يمكن كرجل يقول
سنى ستون بل سبعون
زيادة عشر على
الاول فاما الانشاء
فلا يحتمل تدارك
الغلط وقع ثلث
تطبيقات حتى اذا قال
كنت طلقت امس
امرأتى واحدة بل
ثنتين او لابل ثنتين
وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فين قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين ولم يدخل بها انها طالق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا فين قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت

طالق واحدة لابل ثنتين اوبل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا الما كان لا بطل الاول ولعمامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابى حنيفة رحمه الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها اثنتين بالواو واحدة لان الواو للعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما قر به او لا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حجبت حجة لابل عمرتين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من المدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان افرارا بالثنتين استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او على ألف دينار لابل زبوف يلزمه ازيد المائين وافضلهما وهما الالفان والحياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المائين كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عاقبه واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها طالق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه قونه (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطبيقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطبيقات قد قصد الرجوع واقامة التطبيقات مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتي به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابى حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما لضرورة اولان اللفظ دال عليه لعمدة اما لضرورة فثالثه قوله جاءني زيد وعروثت بجى كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بجى واحد واما ما دل عليه اللفظة فخرق بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فيثب الواسطة ح بين الجملتين واما يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا لتبديل محمد رحمه الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى باب العطف ان العطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة ولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان العطف متى (كقولاك) تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة

فان استويا اعتباراً
اقربهما مثاله ما قال
في الجامع انت طالق
ان دخلت الدار لابل
هذه لامرأة اخرى
انه جعل عطفاً على
الجزاء دون الشرط
لانالو عطفناه على
الشرط كان قبيحاً لانه
ضمير مرفوع متصل
غير مؤكد بالضمير
المرفوع المنفصل
وهو التاء في قوله
دخلت وذلك قبيح
قال الله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة
فاكد ذلك ان
الفاعل مع الفعل
كشيء واحد واذا
كان ضميره لا يقوم
بنفسه تأكد الشبه
بالعدم فقيح العطف
بمخلاف ضمير المفعول
لانه منفصل في الاصل
لانه يتم الكلام بدونه
على ما ذكرنا نظيره
انت طلق ان ضربتك
لا بل هذه ينصرف
الى الثانية فاذا عطفناه
على الجزاء كان
معطوفاً على ضمير
مرفوع منفصل
وذلك احسن فلذلك
قدمناه

كقولك رأيت ابن زيد وكلته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب
ثانياً وكافي العصبية باعتبار قوة القرابة اولاً ثم القرب ثانياً * مثاله رجل له امرأتان فقال
لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى
انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفاً على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار
طلقنا جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلاثة
* احدها ان يحمل معطوفاً على الجزاء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثاني
ان يحمل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث
ان يحمل معطوفاً على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها
معلقاً بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود
النسبة فاذا عدت حمل على الوجه الاول استدلالاً بفرض المتكلم وصيغة الكلام
* اما الاستدلال بالفرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدراك والظاهر ان يقصد الانسان تدراك
اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا
الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام
فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكد بضمير
مرفوع منفصل فبيح وان كان جازماً تقول العرب فعلت انا وزيد وقلنا تقول فعلت وزيد
بل هو شيء لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى * اسكن انت وزوجك الجنة *
فاذا استويت انت ومن معك * فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * واما وجب ذلك
لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليقيد المعطوف فائدة
وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل
ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب
الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع
في يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا
احترازاً عن توالي الحركات واما يحترز عنه في كلمة واحدة لا في كلمتين ففرقنا انه بمنزلة حرف
من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب
تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد
لافتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف
بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل لانه اذا كان
قائماً بنفسه بان كان مظهرًا منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اعتباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه
بان كان ضميراً مستكنًا او بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل
فعلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحاً فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود
من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غيره مؤكد

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغير له الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه فتصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لابل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمتفصل ولو عطفناه على الجزء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولي * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى * سيصلي نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا اباؤنا في قوله عز اسمه * يقول الذين اشركو لو شاء الله ما اشركتنا ولا اباؤنا * معطوف على الضمير في اشركتنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا و اباؤنا في قوله تعالى اخبارا * اذا كنا ترابا و اباؤنا * معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظائر وهما قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا فيقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لابل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاول معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجح الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخرا قويا منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولي من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكده ولا فاصل فكان اولي مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لابل فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضمير امر فوما متصلا لتعذر العطف على الجزء لاستحالة كونه محلا للطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شعر * قلت اذا قبلت وزهر تهدي * كنعاج الملاتعسفن رملا * فع الفصل اولي * ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بعينه فلو افرده بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع * وذكر شمس الأئمة في العطف الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تدفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اي استوى الشبهان في صحة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينارا * وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شهبان اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحة الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمه الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لاننا جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس ولما بطل احدي الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لان سلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمد ارحم الله ذكر في الاصل اذا قال له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لاننا ان جعلناه استثناء من الدينار نظرنا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانسان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه ففرقنا ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلتوهم ان يتوهم ان عمرا غير مرئي ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك

واما اذا استويا
فمثاله ما ذكرنا في
الاقرار ان لفلان
على الف درهم الا
عشرة دراهم ودينارا
ان الدينار صار
داخلا في الاستثناء
وصار مشروطا مع
العشرة لا مع الالف
لما ذكرنا ان عطفه
على كل واحدة منهما
صحيح فصار ما
جاوره اولى * واما
لكن فقد وضع
للاستدراك بعد
النفي تقول ما جاني
زيد لكن عمرو فصار
الثابت به اثبات
ما بعده فاما نفي
الاول فيثبت بدليله
بخلاف كلمة بل

بعد النفي * وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
 بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت ققولك عمرو لم يأت جملة منفية
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيد لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب
 وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيد لكن عمرا كذا ذكره الامام
 عبد القاهر * فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون
 عطف الجملة على الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول
 فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو ان النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان
 موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني * يوضحه ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو
 انتفى بجنى زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكنت عن قوله لكن عمرو كان
 الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفى بجنى زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام
 فانه لو سكنت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
 بينهما قوله (غيران العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك
 بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق
 انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بمضه بعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون
 محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كافي قولك
 ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون
 كلاما مستأنفا * مثال فوات المعنى الاول رجل في يده عبد فاقربه لانسان فقال المقرله ما
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو المقرله الثاني وهو فلان وان فصل
 رد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصرح بنفي ملكه عن العبد *
 فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا رد الاقرار
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له وانقرله متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى
 المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقرله الثاني فيكون تحويلا لاردا
 للاقرار ويصير قابلا له مقرابه لغيره * فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان * به اي بقوله
 ما كان لي قط كان وصله به بسانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه
 مطلقا وصار كالحاجز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودبعة فيصير قوله على مجاز الحفظ اذا
 وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي * كان هذا نفيا
 مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان رد الاقرار وتكذيبا للمقر حلا للكلام
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقرله الثاني على المقر الاول
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما
 يستقيم عند اتساق
 الكلام فاذا اتسق
 الكلام تعلق النفي
 بالاثبات الذي وصل
 به والا فهو مستأنف
 مثاله ما قال علماؤنا
 في الجامع في رجل
 في يده عبد فاقربه
 لفلان فقال فلان
 ما كان لي قط لكنه
 لفلان آخر فان
 وصل الكلام فهو
 المقرله الثاني وان
 فصل رد على المقر
 لانه نفي عن نفسه
 فاحتمل ان يكون
 نفيا عن نفسه اصلا
 فيرجع الى الاول
 ويحتمل ان يكون
 نفيا الى غير الاول
 فاذا وصل كان بيانا
 انه نفاه الى الثاني
 واذا فصل كان مطلقا
 فصار تكذيبا للمقر
 وقلوا في القضية له
 بدار بالينة اذا قال
 ما كانت لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يحمد ذلك فاقام المدعى بينة انها داره فقضى
القاضي بها له ثم اقر القاضي له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام متصل فان صدقة المقر له في الجميع ترد الدار على القاضي عليه ولا شيء للمقر له
لانه ان صادقا ان الدعوى والدينه والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على القاضي
عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد
ليس الاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق للاول في العبد فلم يستقم رده عليه
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما القاضي عليه في هذه المسئلة
فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استمعت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول
القاضي له انها ما كانت لي قط لكن القاضي عليه من اخذها بزعمه فلماذا ترد عليه * وان
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه
وهبها لي بعد القضاء وسلمها لي او باعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه *
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له
بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يطل في حقه * واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على القاضي عليه لان
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكها لفلان كلام مبتدأ
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام عليه وبصيرا كشيء واحد فيكون
اقرارا بالملك المغير بعدما اتنى ملكه وعاد الى القاضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه
المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي * ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم
لاول الكلام بشيء قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره
ولافرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة
الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته
للشأن وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له * ولهذا قالوا
انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما هبة وقبض ولا
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة * ولان اتصال النفي عن نفسه
بالاثبات اغيره انما يكون لتأكيده الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا لشيء كان حكمه حكم ذلك
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا لفلان وسكت * ولان النفي

لكنها لفلان وقال
فلان انه باعني بعد
القضاء او هبني
ان الدار للمقر له
وعلى القاضي له القيمة
للمقضى عليه لانه
نفاها عن نفسه الى
الثاني ايضا حيث
وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا قوله (الا انه) اي لكنه بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنه الفلان وهو بالاسناد يطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبنى على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقربه لا غير * ويتضح هذا بفصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصارت تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا * وذكر في شرح الجامع للفقهاء ابي الليث رحمه الله ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع عن الشهادة فكذا ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالانلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ليسا من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف الناصبة او اما العاطفة هي المخففة لانها لما اشتركتا في الاستدراك واستوتا في الحكم اورد الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل * ومثال قوات المعنى الثاني امة تزوجت الى اخره وهو ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كافي قوله لاجيز النكاح لا بزيادة خمسين * وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله لاجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردها لاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفي السبب لاصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين والاسباب مطلوبة لاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقربه فيلزمه المال * وهذا بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الانه بالاسناد صار شاهدا على المقر له فلم تصح شهادته على ما بينا في شرح الجامع وقال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن موليا بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدراك وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعى يصير مكذبا احد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما اقر فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام . متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقوله جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى * استغفر لهم او لا تستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * وكقوله كل السمك واشرب اللبن في تناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احد الاشياء حتى لو كفر بالا انواع كلها كان مؤديا باحد الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * فدية من صيام او صدقة او نسك * الواجب واحد منها وكذا الجائي في قوله جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله (ولم يوضع للشك) نفى لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات ولا في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمر الا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الایجابات والواو امر والنواهي لم توجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاء آت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لا تبيّن حكم ابتداء * وما ذكره القاضي الامام مذهب مامة النخاعة * وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمه الله في ذلك فقال هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا الى ليس بمقصود في المخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل المعنى ما ذكرنا * وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عین كما قلنا لانها في الاخبارات يفرض الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو و معلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدور الفعل من غير العين وبإضافة الفعل الى احدهما غير عين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجدوا انما جهله السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء * فتبين ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمية وضعت لافادة ملك الرقبة لئلا يوجب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح
الوصل لبيان انه نفى
السبب لا الواجب
واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين
في تناول احد
المذكورين هذا
موضوعها الذي
وضعت له يقال
جاءني زيد او عمرو
اي احدهما ولم يوضع
للشك وليس الشك
بامر مقصود يقصد
بالكلام وضعا لکنها
وضعت لما قلنا فان
استعملت في الخبر
تناولت احدهما غير
معین فافضی الى
الشك واذا استعملت
في الانشاء والانشاء
تناولت احدهما من
غير شك تقول رأيت
زيدا او عمرافيكون
للتخيير لان الابتداء
لا يحتمل الشك فعلمت
ان الشك انما جاء من
قبل محل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت
 ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلى فثبت انها لم توضع للشك * وكذا التخيير يثبت
 بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمر انا قلت احدهما
 غير عين والامر للامتنار ولا يتصور الامتنار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة
 التمكن من الامتنار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق
 الفعل * وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر
 في الفصل ان او وام واما ثلثها لتعليق الحكم باحد المذكورين الان او واما يقامان في الخبر
 والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وما ذكر ابو علي
 الفارسي في الايضاح ان او لاحد الشئيين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب
 اللبن اى افعل احدهما ولا تجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشئيين
 او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبتت الجمي * لاحدهما
 لا بعينه فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت للتخيير
 كقولك اضرب زيدا او عمر افقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فايهما ضرب
 كان مطيعا * وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت
 زيدا او عمرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعتزتك شك صورت له ان تكون ضربت عمر افاثبت
 باو وعطفت عمر اعلى زيد فصار كلامك مقيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وغير عينه * و
 الوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمر افقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم يحزان
 تضر بهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الاترى ان الامر اذا قل اضرب زيدا او عمر الم يكن
 هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس
 الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا وبقائه
 من آخره وهوانه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا فضر بهما جميعا
 لم يحزن * قال ولما كان لاحد الشئيين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قاما
 لان المعنى احدهما قائم * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ما ذكرنا في الفصل
 ويقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة * وما ذكرنا في المفتاح ان او في
 الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام
 لاحد ما يدكر لاعلى التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيمه
 بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورأيت في كتاب بيان حقايق الحروف ان معنى
 او اثبات احد الشئيين او الاشياء مبهم مع افراده عن غيره في المعنى بلا ترتيب لانها في حروف
 العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول الافراد وهي تجي * على ستة
 اوجه * ابهام احد الشئيين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل
 ومعنى الافراد فقط * ومعنى الان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اى على انها يتناول احدا المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق* وهذا الكلام اى قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلى خبر كقولك للرجلين احدكما طالم الا ان الاخبار يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انثى الحرية احتراز عن الالفاء والكذب* او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء لتحصيله لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد و قال احدكما حر يحتمل اخبارا حتى لا يتقرب العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار* واذا كان انشاء يحتمل الخبر او جوب التحير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في اليما شاء بان بين العتق في احدهما كما كان للأمر في قوله اضرب زيدا او عرا ان يختار الضرب في اليما شاء* ومن حيث انه خبر يوجب البيان اى الاظهار لا التحير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسبته فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق في اليما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اوقعه فيه اذا تذكر* ثم انه اذا تين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة فلغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في زريع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرطه اهلية الانشاء وصلاحيته المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدتين فيين العتق في الميت لا يصح* ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اى هذا هو الذى اخبرت بحديثه* ومن حيث ان الذى اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدو هما يقيان كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لا اجبر عليه* واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بين فتزوج خامسة او اخت احدتهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة بآزله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال* ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال* ولو قال لامرأته احدكما طالق فانت احديهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاجعة بخروج الميتة من محبة الطلاق* فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله* ولو كانت تحت حرة وامة قد دخل بهما فقال احدكما طالق فانتين ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حرا وهذا وهذا بمنزلة قوله احدكما يحتمل الخبر فوجب التحير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غلبة وبصير الزوج فاراحت تراث
هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو قال العبدان له قيمة احدهما الف وقيمة
الاخر مائة احدكما حر ثم مرض فين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدان متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقيق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احدا المذكورين قلنا اذا
قال وكلت هذا او هذا بايع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف مالو
قال وهذا باع او اذا باع احدهما فقد البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل يبيعه *
وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتحمل فيما هو مبني على التوسع * وكذلك
اذا قال بيع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كانص في المسئلة الاولى * وفرق بعضهم فقالوا لجهالة
فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كافي الاقرار جهالة المقربه لا تمنع صحة
الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه
القياس ان التوكيل بالبيع يعتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير مية لا يصح للجهالة
فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق الزوم
بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضى الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل * يوضحه ان الموكل
قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدان يروج فيوكله يبيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله والتخير لا يمنع الامتثال) جواب عما يقال ان الموكل
ان ما امره ببيع احد الشئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر يوجب التخير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله
تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او
لاحد الشئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في البيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا
بعشرة * او في الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قلت * او في
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او في الاجرة بان قال آجرت
هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا لجهالة وؤدية
الى المنازعة وهي مفسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايها شئت فينتزح يصح العقد استحسانا * وقال
زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فيمن قال
وكلت فلانا او فلانا
بيع هذا العبد انه
صحح ويبيع ايها شاء
لان او في موضع
الابتداء تخيير
والتوكيل صحح
استحسانا وايضا باعه
صحح وكذلك اذا قال
وكلت به احدهذين
وكذلك اذا قال بيع هذا
او هذا انه صحح ويبيع
ايها شاء لان او في
موضع الابتداء
للتخير والتوكيل
انشاء والتخير لا يمنع
الامتثال وقلنا في
البيع والاجارة اذا
دخلت او في المبيع او
في الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى احدا الاثواب الاربعة على ان يأخذ ايها شاء * وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعدت من له الخيار لا يفضى الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تنفع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد دفعاً للحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالتبع فكان في معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يتحمل في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشمل على كل الاوصاف جيد ووسط وردي فيصير الزيادة لغوا وصفا كذا في الاسرار * فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاخلاق به * قلنا نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تأثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فيجاز الاخلاق * ولا يقال لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا * لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يمكن الاخلاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا به * وذكر في المجرى انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى او كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايها شئت او على ان تؤدى الى ايها شئت لا يصح لان جوازه ثبت لالحاقا له بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فيرد الى القياس * وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة * فلما المستأجر فيه مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فيجوز خيار التعيين ايضا * وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا * وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له
الخيار معلوما في
اثنين او ثلاثة فيصح
استحسانا لانه اذا لم
يكن معلوما او جب
جهالة ومنازعة واذا
كان من له الخيار
معلوما لم يوجب
منازعة ولكنه يوجب
خطرا فاحتمل في
الثلاث استحسانا

وان ذكر اربعة اشياء لم يحز * وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احدا العبدين لايحوز الا بشرط الخيار واجارة احدا الشئين يحوز من غير شرط الخيار (قوله وقال ابو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين * او على الف حالة او الف نسبة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالا ن مختلفين * وصفا كما في الف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدينارين فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الف والالفين او الف حالة والالف المؤجلة اذ الفائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبر تسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كأنه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعنق بمال وهناك اذا سمى الف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تعدم التسمية كذا في المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجهل فكان الخيار له بكل حال قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله بصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يبدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجه وموجه المسمى فوجب المصير اليه ما يمكن وقد وجد في مسألة الف والالفين تسميتان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل * فلان النكاح لا يصح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لاحالة فحل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الامرار * فصار الاصل عندهما ان الواجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صححت التسمية ولم يثبت ثم عند ابى حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهى مسألة الف حالة والالفين

في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاء والم يفد التخيير مثل الف او الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لا يفتقر الى التسمية اعتبر التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وبديل الخلع والعنق والصلح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله بصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العنق والخلع والصلح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها الذي درهم او اكثر فالحيار للمرأة ان شامت اخذت الالف الحالة وان شامت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الحيار للزوج يعطيها اليها شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الذي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار اليها شاء * كذا في شرح الجامع للصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اي على ان او يتناول احدا المذكورين فيوجب التحير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الاية وكفارة الخلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجز الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا * وذهبت شريفة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون في ذلك فعاتمهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع ثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهي ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجبا واحدا من الاشياء غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع * وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا على حقيقة كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وهما طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا في ذلك بان ايجاب احدا الاشياء اما ان يكون موجه ثبوت الحكم في واحد منها عينا * او في واحد غير عين * او في الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتحير بينهما * ولا للثاني لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصالوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض قطع عن الباقي * ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء ما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يحزان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

فأوجب التحجير على
احتمال الاباحة حتى
اذا فعل الكل جاز
فاما ان يكون الكل
واجبا فلا على ما
زعم بعض الفقهاء
وكذلك قولنا في
كفارة الخلق وجزاء
الصبيد فاقوله تعالى
ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف
فقد جعله بعض
الفقهاء للتحجير
فأوجبوا التحجير في
كل نوع من انواع
قطع الطريق وقتلنا
نحن هذه ذكرت
على سبيل المقابلة
بالمحاربة والمحاربة
معلومة بانواعها
عادة بخوف او
اخذ مال او قتل او
قتل واخذ مال
فاستغنى عن بيانها
واكتفى باطلاقها
بدلالة تنوع الجزاء
فصارت انواع الجزاء
مقابلة بانواع المحاربة
فأوجب التفضيل
والتقسيم على حسب
احوال الجنسية
وتفاوت الاجزية

البذل لانه لو ترك الكل لا يأنم الاثم الواحد ولو اتي بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى
الواحد وذلك يخالف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عينه وهو جازعة لافان السيد
اذا قال لعبد او جبت عليك خيالة هذا الثواب او بناء هذا الحادث في هذا اليوم انما فعلت
اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا
بمعينه اى واحد ادرت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بقيضه فكذا
اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف مالي في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا
باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فأوجب التحجير على احتمال
الاباحة) التحجير الثابت بكلمة او على وجهين * احدهما ان ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل
كقولك اضرب زيدا او غيرا كان له ان يضرب ايهم شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الخطر
وانما ثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فتقصر عليه * والثاني ان ثبت
على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء
وان يجالسهم جميعا لان الاباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر
اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصرت على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم * ثم
ان كان الامر للاباحة كافي الظير المذكور يحصل الامثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود
وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامثال بالواحد
لا غير وان اتي بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الايتان بالجميع لان
الاباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت * فنقسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائي
فلانة او فلانة او اعتق من عبدي فلانا او فلانا وبيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة
للسكاح من احد الكفوين لوليها زوجني فلانا او فلانا ثبت التحجير في هذه الصور ولا يجوز الجمع
لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر * ومن القسم الثاني خصال الكفارة
وجزاء الصبيد وصدقة الفطر فيثبت التحجير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت
مباحة قبل الامر فثبتت على الاباحة فانضح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التحجير على احتمال
الاباحة وظهر انه احتراز عن انقسم الاول قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله *
اى يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت بضيغ كل واحد من المحبين فعل صاحبه
الى نفسه * وفي الخبر الآلهى * من عادى لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة * او ذكر اسم الله للتبرك
وتشريف الرسول عليه السلام كافي قوله تعالى * فان الله خسه * والمراد محاربة رسول الله ومحاربة
المؤمنين في حكم محاربه * ويسعون في الارض فسادا اى مفسدين ولان سعيهم لما كان على
طريق الفساد تزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى * ويجوز ان يكون مفعولا له
اى للفساد * والسعى هو المشى بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا *
والمراد بالآية قطاع الطريق عند ما اهل التفسير * ان يقتلوا او يصلبوا وذهب الحسن والتخعي
وسعيد بن المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق

كذا في الكشاف والمبسوط * واشير في شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزءا على حدة بل حل كلمة او في قوله او ينفوا على الواو والنفي على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا لكلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزئية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاءه فيثبت التخيير كافي كفارة اليمين ولكننا نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينقص بنقصانها قال الله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجعت على ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهرا الآية يقتضي التخيير بين الاجزئية الاربعة في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزئية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزئية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبار هي جلد مائة او ثمانين او الريح او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل لا للتخيير فكذا ههنا * وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا ومن غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالجماعة * او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزئية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي هذه الآية والانهى للتخيير كافي كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم * وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي برزة علال بن عويمر الاسلمي وهو الاصحح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي ففي هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحرف على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزئية فوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا تقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربي طريقا لا يجب عليه الخد وان كان مستأمنا * قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * و قيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحديجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد متى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصليب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد كرمطلقا في الحديث اذ لم يذ كر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كله الى اصحاب ابيردة فكان اصحابه سبيليان الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبارة لمعوم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لاه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجدو السبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد فكان له ان يقتصر على اقتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله بصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الا من بامان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس مجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما زاد الجنابة فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنابته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكرا الامام خواهرزاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروى في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الحاج بن اوطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف و صلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لعمرين فانه لم يتعارض فيه الروايات * وقد روى ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا المتعارضت الروايات عن ابن عباس * و اشار شمس الاثمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة تحتل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

ولهذا قال ابو يوسف

ومحمد رحمه الله فيمن
قال لعبدته ودانته هذا
حر او هذا انه باطل
لانه اسم لاحدهما
غير عين وذلك غير
محل للعقق وقال ابو
حنيفة رضي الله عنه
هو كذلك لكن على
احتمال التعيين حتى
لزمه انتعيين في مسئلة
العبدتين والعمل
بالمحتمل اولى من
الاهدار فيجمل ما
ماوضع لحقيقته مجازا
عما يحتمله وان
استحالت حقيقته كما
ذكرنا من اصله فيما
مضى وهما يتكران
الاستعارة عند
استحالة الحكم لان
الكلام المحكم وضع
على ماسبق ولهذا قلنا
فمن قال هذا حر او
هذا وهذا ان الثالث
يعتق ويخير بين
الاولين لان صدر
الكلام تناول احد
هما عابلا بكلمة التخيير
والواو توجب الشركة
فيما سبق له الكلام
فيصير عطفًا على
المعتق من الاولين
كقوله احد كما حر
وهذا ثم يستعار هذه

الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص بهذه الحالة به فلا يجوز
الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقدر جدسبب القطع ولم
يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان اولاد المذكورين قال ابو يوسف
ومحمد رحمه الله لوجع بين عبده ودانته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان اولاد المذكورين
الشئيين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذ امكن احد المذكورين محلا لايجاب فغير المعين
منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا في اصول شمس الاثنية*
وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ يشير ان الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما
ايضالا لغو والباطل لاحكم له اصلا* وذكري المبسوط ما يخالفه فقال اذا جع بين عبده وبين
مالا يقع عليه العتق من ميت واسطوانة او جارق قال هذا حر او هذا او قال احد كما حر لا يعتق عبده
في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الابنية كما لو
جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كانه قال
لعبدته انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الابنية فكذا ههنا قوله (وقال ابو حنيفة) نعم
هو كذلك اي سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين
ليس بمحل للعقق في مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين
لو كانا عبدتين له يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه
كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين
الاخر للعقق فعمل ان التعيين محتمله واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كافي قوله
لا كبر سنامنه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغوز كرامضم اليه وصار كانه
قال لعبدته هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة
ماله قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد القير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف
على اجازة المالك فلماذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا جع
بين عبده واسطوانة فقال احد كما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية ولو قال هذا حر
وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبدته هذا حر او لا قوله (ولهذا
الاصل) وهوان او لايجاب احد الشئيين قلنا اذا قال عبده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
انه يخير في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه
هو عند الفراء يخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء او وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني
والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي الالفاظ كالجمع بكناية الجمع في متفق
اللفظ فصاركانه قال هذا حر او هذا ان ترى انه لو قال والله لا كلم هذا او هذا او هذا كان بمنزلة قوله
لا كلم هذا وهذين حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث
وحده لم يحنث كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي انه لا يحنث الابان بجمع في التكلم بين احد

(ثاني)

(٢٠)

(كشف)

الاولين بين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا * ولكننا نقول سوق الكلام لا يحجب
 العتق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا
 على المقصود وهو العتق منه مالا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
 معنا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفاً عليه
 كأنه قال احدهما وهذا فاما مسألة اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنا نكرة في موضع النفي فاجبت العموم
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف
 بواو الجمع وقضيتها الجمع فصار جامعاً الى الثاني بنى واحداً فشارك الثاني وصار كأنه قال
 لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق تقول
 والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلا تخشع حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فاما ما كتبه وجب
 الحث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الاثمة انه لا وجه
 لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثني غير خبر الواحد لفظاً يقال للواحد حر وللثين حران
 والمذكور في كلامه من الخبر قوله حر وهو لا يصلح خبراً للثين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان
 العطف للاستدراك في الخبر المذكور او لاثبات خبره بل الاول لفظاً لاثبات خبر آخر مخالفاً لفظاً
 بخلاف مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثني كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا
 لا اكلم هذين فلذلك صار كأنه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه
 والاعتماد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقترن) اى انما يحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام
 * وقوله فيصير شيها بواو العطف تفسير لذلك العموم اى يصير حرف شيها بواو العطف
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لا عينه اى عين الواو من حيث ان كل
 واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحتم فيه بخلاف الواو ففيه شبه الحقيقة من هذا
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهى آكد من الواو لانك لو قلت لاتطع زيداً وعمر
 جاز لله ان يطيع احدهما ولو قلت لاتطع زيداً وعمر لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له
 ان يطيعهما * فن ذلك اى من المذكور يعنى من الدلالات المقرنة التي تدل على عمومها
 استعمالها في موضع النفي * قال الله تعالى * ولا تطع منهم آثماً ولا كفوراً * اى ولا كفوراً فحرم
 على النبي عليه السلام طاعتهم جميعاً ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة
 فامعنى القسمه في قوله آثماً وكفوراً * فقلنا معناه ولا تطع منهم اكبلاً هو اثم داعياً اليه او فاعلاً
 لما هو كفر داعياً اليه لانهم امان يدعو الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفراً او غير اثم ولا
 كفر فهم ان يساعدتهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الآثم عتبه والكفور الوليد لان عتبه كان
 ركباً للآثم متعاطياً لانواع الفسوق وكان الوليد غالباً في الكفر شديد الشكبة في العتوكذا
 في الكشف * وانما في النفي لان اولاً تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
 صدق الكلام اذ نفاه انما الجميع ان كان خبر اكامر تحقيقه * وان كان نهياً ايسر في وسع العبد

بدلالة تقترن فيصير
شيها بواو العطف
لا عينه فمن ذلك اذا
استعملت في النفي
صارت بمعنى الموم
قال الله تعالى ولا تطع
منهم آثما وكفورا
اي لا هذا ولا هذا
وقال اصحابنا في الجامع
في رجل قال والله
لا اكل فلانا او فلانا ان
نعناه فلانا ولا فلانا

حتى اذا كالم احدهما بحث ولو كلمهما لم يثبت (١٥٥) * الامر واحد ولا خيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

في الابلء باننا جميعا
ووجه ذلك ان كلمة
اولما تناولت احد
المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها
دلالة العموم وهو
النفى على ما سبق
فلذلك صار عاما لا
انها اوجبت العموم
على الافراد لما ان
الافراد اصلها حتى ان
من قال لا نطعم فلانا او
فلانا فاطاع احدهما
كان عاصيا ولو قال
وفلانا لم يكن عاصيا
حتى يطعمهما واذا
حلف رجل لا يكلم
فلانا وفلانا لم يثبت
حتى يشكلمهما ولو قال
او فلانا بحث اذا كالم
احدهما لان الواو
للعطف على سبيل
الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك
اذا استعملت في موضع
الاباحة تصوير عامة
لان الاباحة دليل
العموم فعمتها النكرة
كما يقال جالس الفقهاء
او المحدثين اي احدهما
او كليهما ان شئت

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما
* ولهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد
الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم
الاطلاق قوله (حتى اذا كالم احدهما بحث) بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يثبت ما لم يكلمهما
ولو كلمهم لم يثبت الامر واحد كافي الواو * وكأنه جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيبحث بالكلام معهما مرتين
فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد
* وقوله ولا خيار له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقوله الخيار كافي قوله لا يكن اليوم
فلانا او فلانا فانه ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرأ عليه بل يجب عليه
الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله (لو استعمل هذا) اي الحرف او في الابلء بان قال لا اقرب هذه
او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة باننا جميعا (فان قيل) لما كانت
كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه طالق او هذه ولو
قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لامنهما جميعا وان كان في موضع
النفى حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه في التعيين والمسئلة
في ايمان الجامع فينبغي ان لا تنعم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس في تلك المسئلة ان يكون
موليا منهما ايضا لان احدي كلمة تنبي عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع
النفى فيوجب التعميم كالوقال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها
لا تنعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الاتري انه لا تدخل عليها كلمة
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة ان تبعض فلا يقال احدي منكما
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا * بخلاف كلمة او فانها توجب العموم
في موضع الاباحة فكذلك توجيه في موضع النفي * وبخلاف الواو واحدة فانها تنعم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ما سبق اي في باب الفاظ العموم
ان النفي من دلائل العموم في النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول احد
المذكورين والعموم انما يثبت فيه بعارض يقترب به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كافي كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رعاية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة) اي من
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين وجب العموم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين منهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت *
الاتري الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

وفرق ما بين التحجير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التحجير يجعل المأمور بخالفه وفي الاباحة مواضا

شعورهما الا ما حلت ظهورهما والحوايا وما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى
اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كائنت في كل واحد منها * والى قوله
عن اسمه * ولا يدين زينتهن الالبعولتهن واثباتهن * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
جازلهن ابداء مواضع الزينة للجميع المستثنين كاجاز ذلك لكل واحد منهم فعرّفنا ان موجبا
في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان اوفي قولك جالس
الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه بحثت هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجد ومفارق له
من وجد آخر * اما موافقته للواو فن حيث ان مجالستهما جميعا بما لا يكون فيه عصبان كما
انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقتها للواو فهو انه لو جالس
واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يحز الا ان
يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجب قوله (وقرق ما بين الاباحة
والتحخير) اى الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التحخير
ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كاذ كرناو في التحخير لا يجوز في قولك اضرب زيدا
او عمرا لو ضربتهما جميعا لم يحز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممثلا باحدها لا بالجميع لانها
لا يوجب العموم في موضع التحخير قوله (وانما يعرف الاباحة من التحخير بحال تدل عليه)
اى على احدا الامرين * وفي بعض النسخ عليها اى على الاباحة وعلى هذا اى على ان
الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة
فكانت كلمة اوفي قوله الافلانا وافلانا وافلانا واقعة في موضع الاباحة فاوجب
العموم كما في قوله لا آكل طعاما الا خبز او لحما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ
في شرح الجامع الاستثنائي في اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفي او ان كان من النفي كان اثباتا
لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فمع هذه الدلالة ايضا * وكذا في قوله قد برى فلان
من كل حق لى قبله يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دنانير استثناء
من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رجه الله
في شروط الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق
الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومراقفها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل
حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهماء قال شمس الائمة ثم في هذا الكتاب
يعنى كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير
والذى ذكر ههنا احسن لان اول الشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احدا المذكورين
لا كلاهما * فاشار الشيخ الى انهما سواء لانهما توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع
اذا اصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق وابعاده
فلذلك اوجب العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اى ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحه
من التحخير بحال تدل
عليه وعلى هذا قال
اصحابنا في الجامع
فبين حلف لا يكلم
احدا الا فلانا وافلانا
ان له ان يكلمهما جميعا
وكذلك قال لا اقربكن
الافلانة او فلانة
فليس بمولى منهما
وقالوا فيمن قد برى
فلان من كل حق لى
قبله الا دراهم
او دنانير ان له ان يدعى
المالين جميعا لان هذا
موضع الاباحة فصار
عاما الا ترى انه
استثنى من الحظر
فكان اباحة وقال محمد
رجه الله بكل قليل
او كثير على معنى
الاباحة اى بكل شئ
منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من المبيع قليلا كان أو كثيرا فيوجب الموم ضرورة *
 الا ترى ان هذا الكلام يذ كر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها * لانا نقول لا يمكن
 الرجوع لانها ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن في اللزوم (قوله
 وكذلك داخل فيها او خارج) يعني او للموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان مساويا
 للواو * قال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما يتناول هذا شيئا واحدا منعوتابا لمتين جميعا
 وهذا لا يتصور والمشروط في العقد بنعتين لا يدخل في العقد باحد النعتين خاصة فلا حسن
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلماذا يذ كرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما
 ذ كر الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضممار معنوت اخر
 بدلالة العطف كما في قولك جاء زيد وعمر ولما يتصور اشتراكهما في مجيء واحد اقتضى اعادة
 الفعل حتى كان التقدير جاء زيد وعمر فلا يحتاج الى التكاف المذكور قوله (وان
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير) يعني كان له ان يختار احد المذكورين تحقيقا لموجب الكلام
 حتى كان له في قوله والله لا دخل هذه الدار اليوم او لا دخل هذه الدار ان يختار دخول
 ايها شاء للبر ولا يشترط دخوله لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار
 ملتزما دخوله لهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا دخل هذه
 الدار او لا دخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين
 للبر بل يوجب الموم على سبيل الافراد حتى يشترط للبر عدم دخوله لهما جميعا ويبحث بدخول
 ايتهما وجد ادلولي بحث بدخول احدهما لصار التامين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل
 كذا في شروح الجامع * فبين بما ذكرنا قوله وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير يختص
 بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة
 وجه آخر ههنا أي معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان
 اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
 منصوب كقولك لازمك او تعطيني حتى فذلك باضممار ان كانك قلت لازمك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها
 او خارج اي داخلا
 او خارجا ويجوز
 الواو فيهما وكذلك
 احكام هذه الكلمة
 في الافعال ان دخلت
 في الخبر افضت الى
 الشك وان دخلت
 في الابتداء او جبت
 التخيير مثل قول
 الرجل والله لا دخل
 هذه الدار او لا دخل
 هذه الدار او لا دخل
 هذه الدار او لا دخل
 هذه الدار ان له الخيار
 ولها وجه آخر هنا
 وهو ان يجعل بمعنى
 حتى او الا ان

العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل
ضرب الغاية وذلك
مثل قول الله عز
وجل ليس لك
من الامر شيء او
يتوب عليهم اى حتى
يتوب عليهم او الا ان
في بعض الاقاويل
لان العطف لم يحسن
الفعل على الاسم
وللمستقبل على
الماضى فسقطت
حقيقته واستعير لما
يحتمله وهو الغاية
لان كلمة او لما تناولت
احد المذكورين كان
احتمال كل واحد
منهما متناهيابوجود
صاحبه فشا به الغاية
من هذا الوجه
فاستعير لغاية والكلام
يحتمله لانه للتحريم
وهو يحتمل الامتداد
وكذلك يقال والله لا
افارقك او تقضيني
حقى معناه حتى
تقضيني حتى او لا
ان تقضيني حتى
وهذا كثير في كلام
العرب لا يخصص

حقى وذلك انك لو قلت لازلزمتك او تعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنك قد اثبتت الاعطاء كما
اثبت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء ونزول قولك منزلة قول الرجل اضرب
زيدا او عرا فلما كان القصد ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لازلزمتك لتعطينى وجب
اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقدر ما قبل او تقدير المصدر كأنه قيل ليكون
لزوم منى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لازلزمتك الى ان تعطينى وحتى تعطينى
ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل * وان جعلت
او بمعنى الاوجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون
المتى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان مابعد المصدر امضا فالى الزمان على نحو الا
وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى
اياك واقع فى كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او
الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك
اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى * ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم * فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول
ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا
ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او
يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم
او المستقبل على الماضى سقطت حقيقته اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما
يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول احدهما كورين كان تعيين كل واحد
منهما باعتبار الخيار قطعلا لاحتمال الاخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى
الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر فى الكشف ان قوله تعالى
* او يتوب عليهم * عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر
وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لادبارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب
منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اى ليس لك
من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة
عليهم او تعذيبهم * وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازلزمتك او تعطينى حتى على معنى ليس لك
من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فنفرح بحالهم او تعذبهم فيشتقى منهم قوله (والكلام يحتمله)
اى تقبل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبى صلى الله عليه وسلم
استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احدسأله
اصحابه ان يبلغهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام * ما بعثنى الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثنى

داعيا ورجة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت * الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم فلما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير في كلام العرب بمعنى حتى والان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس * شعر * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن ان الاحقان بقيصرا * فقلت له لا تبك عينك انما * نجادل ملكا او نموت فعذرا * ومثل قول الآخر * شعر * لا استطيع تزوعا عن مودتها * او يصنع البين بي غير الذي صنعا قوله * (وعلى هذا) اى على ان او يحتمل معنى للغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل للغاية لانه تحريم فنزكت الحقيقة وحلت على للغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحذور بيمينه فحنت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البرالى وجود للغاية فصار بارا كالمو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النجاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاني عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فائدة فلذلك جعل بمعنى للغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا دخلن هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى للغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤيد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤيد لان المؤيد لا ينهى الا بالموت واذا تعذر جملة غاية وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كأنه قال ان حنت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى كفارة وشرط الحنت في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنت باحدى اليمين فاذا لزمه الحنت باحدى اليمين بطلت الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنت في احدهما لزمه جزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنت في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فات فحنت فيها وتبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال
اصحابنا فبين قال
والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل هذه
الدار الاخرى ان
معناه حتى ادخل
هذه فان دخل
الاولى او لا حنت
وان دخل الاخرى
اولا انتهت اليمين
وتم البر لما قلنا ان
العطف متعذر
لاختلاف الفعلين
من نفي واثبات
والغاية صالحة لان
اول الكلام حظر
وتحريم فلذلك
وجب العمل بمجازه
والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فافردها الشيخ باب على حدة واورد
 الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة اصلها الغاية اي هي
 في اصل الوضع للغاية في كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف اي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا
 الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اي عن هذا الحرف * الاجازا اي الا اذا استعملت مجازا كما
 اذا استعملت للعطف المحض في الافعال فان معنى الغاية غير مراد حينئذ كسائر الحقائق اذا
 استعملت في غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصه * اللام متعلقة بقوله هو
 حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في بخصه اما ان يكون راجعا الى الحرف والبارز الى معنى
 او على العكس اي انما قلنا معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخص
 ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك او يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف
 * فان قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من
 الترادف بينهما وذلك ان الغاية في حتى يجب ان تكون موضوعا بان تكون شيئا ينتهي به
 المذكور او عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت
 البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى * وايدىكم الى المرافق *
 واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه
 بخلاف الى فانه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية في حتى لما وجب ان يكون آخر
 جزء من الشيء او ما يلاقي اخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزءا من الشيء بل هو
 نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في الى لم يمنع دخوله على المضمر * وذكر
 في كتاب بيان حقائق الحروف ان الى لا انتهاء له ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول
 خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لا ابتداء للغاية والى لا انتهاء بها ولا يجوز ان يستعمل حتى
 في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل في الغاية لا يخرج
 من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى الغاية فانها تخرج الى غيرها من المعاني
 قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل في الكلمة ان
 تكون موضوعا لمعنى خاص ولكن لانسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون
 غيره لكونها مستعملة في غيره * يقال قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا تسقط معنى
 انماية عنها وان استعملت في معان آخر كما سنين فرغنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلى لهذا
 الحرف وانه موضوع لهذا المعنى قوله (فانه بقي) اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد
 حتى ليس بداخل فيما قبلها كافي الى نفي قولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى
 الصبح لم يؤكل الرأس وما نمت الصبح وذلك لان الاصل في الغاية ان لا تكون داخلية في المعنى
 المعروف * ويؤيده قوله تعالى * سلام هي حتى مطلع الفجر * فانه ان وقف على سلام لم يدخل
 مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا ان لم يوقف لان سلام الملائكة ينهى عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة اصلها
 لغاية في كلام العرب
 هو حقيقة هذا
 الحرف لا يسقط ذلك
 عنه الاجازا ليكون
 الحرف موضوعا
 لمعنى بخصه وقد
 وجدناها تستعمل
 للغاية لا يسقط عنها
 ذلك فعلنا انها
 وضعت له فاصلها
 كمال معنى الغاية فيها
 وخلوصها لذلك
 بمعنى الى كقول الله
 عز وجل حتى مطلع
 الفجر وتقول اكلت
 السمك حتى رأسها
 اي الى رأسها فانه
 بقي اي بقي الرأس
 وهذا على مثال
 سائر الحقائق

على ماروى في حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في
كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكم وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد
صرح في شرح المحجة فقول ما اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلتى السمكة
والبارحة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها
نص عليه في المتصديق قال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
حتى رأسها كان المعنى ان اكل قد اشتغل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيداً لمعنى
ان زيداً قد ضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية تقول
ضربت القوم حتى زيداً ومررت بالقوم حتى زيداً وجاءنى القوم حتى زيداً * وقد صرح بان في مسائل
السمكة الثلاث ومسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح * وتابعه في ذلك جابر الله فقال
في الفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم
الصباح * وذلك لان الغرض ان يقضى الشيء الذي تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتى الفعل على
ذلك الشيء كما فعلوا انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتياً على السمكة كما هو ولذلك امتنع
اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا هو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام
عن الفائدة فلم يصح * ورأيت في نسخة من شروح النحويان كلمة حتى اذا كانت لغاية لا تدخل الغاية
تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جنى واليه كان يميل الشيخ ابو منصور السفار والشيوخ
الامام على الزدوى ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل تقول ان كان المذكور بعد حتى بعضاً
للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
المقنضب وابن الوارق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافى ايضا * مثال
الاول زارنى اشرف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبيد * ومثال الثانى قرأت القرآن
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى
الى * فتبين بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به
ايضاً ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة وتصحيح
فانه من النفي لامن البقاء ومعناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اى حرف
حتى للعطف اى فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث
ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالغاية وترتب عليه ولكن مع قيام
معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارية في
تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيداً ومررت بالقوم حتى زيداً وجاءنى القوم حتى زيداً
بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم
وهو انها تتبع الثانى الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
* او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل للعطف
لما بين العطف والغاية
من المناسبة مع قيام
معنى الغاية تقول
جاءنى القوم حتى زيداً
ورأيت القوم حتى
زيداً فزيداً ما افضلهم
واما اردلهم ليصلح
غاية الا ترى الى
قولهم

في ان ما بعدها يجب ان يكون مجازا لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى جارا وضربت الرجال حتى امرأة كقول ضربت القوم وجارا وذلك لانها لغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غير فلو قلت رأيت القوم حتى جارا كنت جعلت الجار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقيق لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقويتها صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكبين وتنزل فتنتهي الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلاني حتى فلانة او اعتقت اماني حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان العلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مباركة لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم * بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون جميعا لا مكان حل الى على معنى مع كافي قوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا في كتاب بيان حقايق الحروف * قولهم استنت الفصل حتى القرعى * الاستئنان هو ان يرفع يديه ويترحمهما معا وذلك في حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو يترأض يخرج بالفصل * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلوقدره * فجعل عطفها هو غاية لانتهاء الاستئنان باستئنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص لغاية * وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية * وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعدها ما اذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كافي قول امرئ القيس * شعر * مطوت بهم حتى تكل غزيرهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان * فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجر دخول حرف آخر عليها كالم يجر اذا كان حرف عطف قطعافي قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تترك لا تقول ضربت القوم وفمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون ما بعدها مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة فانها في هذا المحل لا ابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله * اليه اي الى المتكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأ كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هي جملة مبتدأ كقوله خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا دخل حرف جر قلنا انما جاز ذلك لكون ان قد رافق ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقدير او يكون ما دخل عليه مجرور المحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها لغاية * فاذا قال عبيد حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

استنت الفصل حتى القرعى فجعل عطفها هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب اي اكلته ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة وهي غاية مع ذلك فان كا خبر المبتدأ المذكور فهو خبره والافعال اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأ هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير المذكور هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غير اعني حتى رأسها مأكول او مأكول غيري ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأ وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه
 بر في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد * ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني
 او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا يمتد لكن الضرب
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو دواعي زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل
 غاية فيجعل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود
 فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين
 للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية
 * فان لم يستقم فللمجازاة اي لم يستقم ان يجعل غاية اقوات المعنيين المذكورين او احدهما
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كي للناسبة بين المجازاة وبين للغاية لان الفعل الذي هو سبب ينهي بوجود
 الجزاء عادة كما ينهي بوجود للغاية * وهذا الى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم
 لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية فيجعل للغاية كقوله ان
 اضربك حتى تصيح فعبدي حر * وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال
 نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى للغاية باق فيها من وجهه * فان تعذر هذا اي
 جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض * وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزيادات * وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل
 للغاية فيجعل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون مادخلت
 عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه * فان تعذر جعلها على للغاية تحمل على لام السبب ان امكن
 وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكا في نفسه عادة
 * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * ومن حكم للغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع
 قبل للغاية بحث في يمينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لوجود
 السبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر قوله (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)
 * وحتى تغسلوا وحتى تستأنسوا * كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو
 قوله عن اسمه * فأتوا * وقوله * لا تقربوا الصلوة * وقوله * لا تدخلوا * يحتمل الامتداد اذا المقاتلة
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهايا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنباً تمتد
 والاعتسال يصلح منهايا لها * وكذا المنع من دخول بيت الغير تمتد والاستيناس وهو الاستيذان
 يصلح منهايا له قوله (قال الله تعالى وقتلوهم حتى لا تكون فتنة) اي كيلا يكون فتنة اي محاربة
 * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدونا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
 سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي * وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
 حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشف وقتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون

فان لم يستقم فللمجازاة
 بمعنى لام كي وهذا اذا
 صلح الصدر سببا ولم
 يصلح الاخر غاية
 و صلح جزاء وهذا
 نظير قسم العطف من
 الاسماء فان تعذر هذا
 جعل مستعار للعطف
 المحض وبطل معنى
 للغاية وعلى هذا
 مسائل اصحابنا
 في الزيادات
 ولهذه الجملة ما خلا
 المستعار المحض ذكر
 في كتاب الله تعالى
 قال الله تعالى حتى
 يعطوا الجزية عن
 يدهم صاغرون
 وحتى تغسلوا هي
 بمعنى الى وكذلك
 حتى تستأنسوا ومثله
 كثير وقتلوهم حتى
 لا تكون فتنة وقال

وزلزوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين أحدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سبياً

لمقالة الرسول وينتهي
فعلهم عند مقالة على
ما هو موضوع الغايات
انها اعلام الانتهاء من
غير اثر والثاني
وزلزوا لكي يقول
الرسول فيكون فعلهم
سبياً لمقالته وهذا
لا يوجب الانتهاء
وقرى حتى يقول
بالرفع على معنى جملة
مبتدأة اى حتى
الرسول

يقول ذلك فلا يكون
فعلهم سبياً ويكون
متأهباً وقال محمد
في الزيادات في رجل
قال لرجل عدى
حران لم اضربك
حتى تصبح او حتى
تشكى بدي او حتى
يشفع فلان او حتى
تدخل الليل ان هذه
غايات حتى اذا قلع
قبل الغايات حث لار
الفعل بطريق التكرار
يحتمل الامتداد في
حكم البر والكف
عنه محتمل في حكم
الحث لا محالة وهذه
الامور دلالات
الافلام عن الضرب

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى
وزلزوا حتى يقول الرسول * اول الاية * ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى
الهزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستعادته لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على
النبيين بعد محمى * البينات * ولما فيها معنى التوقع اى ان ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان
تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما يأتكم مثل الذين * اى حالهم التى هى مثل فى الشدة
* ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزوا وازعجوا
ازعاجاً شديداً شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرى *
بالنصب والرفع وللنصب وجهان * أحدهما ان يكون حتى بمعنى الى اى حر كوا بانواع البلايا الى
الغاية التى قال الرسول وهو اليسع او شعيب متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر
حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب *
على ارادة القول بمعنى فقبل لهم ذلك اجابة لهم الى طابتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون
فعلهم اى زلزلتهم وامتحناتهم بالبلايا سبياً لمقالة الرسول بل ينتهى فعلهم عند مقالته * ولا يقال
ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لا نقول لما زلزوا كان
الزلزل موجوداً منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجوداً منهم خصوصاً على اصطلاح اهل
البحوث فانهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع
الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعنى ان الغاية علامة على انتهاء الغيا من غير ان يكون لها
اثر فى انتهائهم كالميل للطريق والمنازة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من
غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء * او معناه من غير ان يكون للغايات اثر فى ايجاد الغاية واثباتها
كحدود الدار اعلام على انتهائهم من غير ان يكون للدار اثر فى ايجادها * والوجه الثانى ان يكون
بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزوا لكي يقول الرسول ذلك القول *
فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سبياً لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعياً اليه *
ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يحثى البعير بحربطه
الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقى فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية
وهى جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اى الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد
بطريق التكرار يعنى لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض
الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا
القبيل فكان شرط البر وهو المدالى الغاية المضرووبه له متصور او اذا كان محتملاً للامتداد بالطريق
الذى قلنا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة
فيكون شرط الحث متصور ايضاً ولا بد من تصور شرط الحث لان عقاد اليمين حتى لو قال والله لا قتلان
فلاناو فلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحث غير متصور هنا كشرط البر كذا فى بعض
الشروح وهذه الامور اى الافعال المذكورة من الصيام واشتكاك اليد تأملها وشفاغة فلان ودخول

فوجب العمل بحقيقةها

فصار شرط الحث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى تغذي فانه لم يغذه لم يحث لان قوله حتى تغذي لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى اتغذ عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم آتاك حتى اغذيك فصار كانه قال ان لم آتاك فانه تغذي عندك حتى اذا اتاه فلم يغذ

البيلة دلالات الافلاح اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها* فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان خائشا فان قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحث في الحال* قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة في الحال هذا هو العادة فيتعبد به اليمين* وهذا الذي ذكرنا اذ لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليه اعرف ظاهر وجب العمل به لان التائب بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذ كر لفظة الضرب وانما يذ كر ذلك اذ لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف* ولو قال حتى يغني عليك او حتى تبكي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الامثولة رحمه الله قوله (حتى تغذي لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا لا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه فقات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق عنده شيئا فكما تمار ميتا* والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة لاحسان* وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر* وكذا الحكم في قوله ان لم تأتني حتى اغذيك* ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى اتغذي عندك او قال ان لم تأتني حتى تغذي فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه* لان هذا الفعل اى التغذي من غذاه الغير عند الاباحه احسان قال عليه السلام* لو دعيت الى كراع لاجبت* الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحه اساءة ودليل على العداوة حتى او جس الخليل صلوات الله عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منه للاتيان* او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التى يتنى عليها الغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هى داعية اليه اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتاك فانه تغذي عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يغذ) الى آخره* اعلم ان هذه المسئلة على وجهين* امان وقت باليوم بان قال ان لم آتاك اليوم حتى اتغذي عندك* او لم يوقت* فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر* الا اذا عني الفور في شرط وجود

ثم تغذى من بعد غير
مترخ فقد بر وان لم
تغذا اصلا حث وهذه
استعارة لا يوجد لها
ذكر في كلام العرب
ولا ذكرها احدهم
ائمة النحو واللغة فيما
اخرجوا لكنهم استعارة
بدعية اترجها اصحابنا
على قياس استعارات
العرب لان بين العطف
والغاية مناسبة من
حيث يوصل الغاية
بالجملة كالعطف
وقد استعملت بمعنى
العطف مع قيام الغاية
بلا خلاف فاستقام
ان يستعار للعطف
الحض اذا تعذرت
حقيقته وهذا على
مثال استعارات
اصحابنا في غير هذا
الباب ويذنب ان يجوز
على هذا جاء في زيد
حتى عمرو وهذا غير
مسموع من العرب
واذا استعير للعطف
استعير لمعنى الفاء
دون الواو لان الغاية
تجانس التعقيب

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العبر بصفة الاتصال
او التراخي اذ لم ينوال فور وشرط الحث عدم احدهما في العبر هذا حاصل ما ذكر في عامة
نسخ الزيادات * وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قل ان لم آنك حتى
اتغذى عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تغذى عندك اليوم فكذا فانه لم يتغذى
عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد *
وان لم يوقت باليوم لا يثبت لانه يرجى البر وهو التغذى في وقت آخر وهكذا ذكر
شمس الائمة في شرح الزيادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب
حتى اذا اتاه فلم يتغذى ثم تغذى من بعد غير مترخ فقد بر نوع اشتباه لان لقوله فلم يتغذى
مع قوله تغذى من بعد غير مترخ نوع منافاة * وظنى ان المسئلة كانت موضوعة
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ
اليوم عن قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه اى
في اليوم * فلم يتغذى عنده اى على فور الاتيان * ثم تغذى من بعد اى من بعد ان لم يتغذى على
الفور * غير مترخ اى عن اليوم فقد بر * وان لم يتغذى في اليوم اصلا حث * فاما اذا اجريناها
على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير مترخ اذ لو قدرت
غير مترخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغذى ولو قدرت غير مترخ عن العبر لا
قائدة فيه اذ لا يتصور التغذى مترخا عن العبر * وفي بعض الحواشي ثم تغذى من تغذى غير
مترخ اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا عرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى
استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان
ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اترجها محمد اى
اى استخرجها بقرينة على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة
مثل ابى عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنا عن الدليل * اذا قلت حذام فصدقوها
* فان القول ما قالت حذام * وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس كذا
قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح
للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجدنا ذكر في الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى
للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع
للكاح والعناق للطلاق والحوالة للوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى
الفاء اى بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة
للاغاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * و الامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال في قوله ان لم آنك
اليوم حتى تغذى عندك تقديره ان لم آنك اليوم واتغذى عندك والله اعلم

(باب حروف الجر)

(باب حروف الجر)

اما الباء فللا لصاق
هو ومعناه بدالة
استعمال العرب
وليكون معنى تخصه
هوله حقيقة ولهذا
صحبت الباء الاثمان
فبين قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من
حنطة ووصفها ان
الكر ثمن يصح
الاستبدال به بخلاف
ماذا اضاف العقد
ان الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة
ووصفها بهذا العبد
انه يصير سلبا لا يصح
الاؤجلا ولا يصح
الاستبدال به لانه اذا
اضاف البيع الى
العبد فقد جعله اصلا
والصقه بالكر فصار
الكر شرطا يلصق
به الاصل وهذا حد
الاثمان التي هي
شروط واتباع
ولذلك قلنا في قول
الرجل ان اشتريت
بقدم فلان فعبدى
حرانه يقع على الحق

سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المائل لزيد *
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضى بمعنى الافعال الى الاسماء الباء للصاق
هو معناها بدالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع * وليكون
عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون للباء معنى يختص الباء بذلك المعنى
نظرا للاشتراك * هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الاصل اقى يقتضى
طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقة الكتابة بالقلم * ولما كان
المقصود في الاصل اقى اتصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم وتجرت
باقدم ووقعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس
كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء * ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا
انها للصاق وان الاصل اقى يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به
هو التبعية صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة * الا ترى ان
الفرض الاصل في البيع الانتفاع بالملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من
القدور وهى ايسر بمنفعة بها في ذواتها وانما هى وسيلة الى حصول المقاصد كالا لآلة للشيء ولهذا
يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده * اذا دخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا
بدلالة الباء وينتقد البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالا كما ان اسمى دراهم او دنانير لان
المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيه بما قبل اقبض بالاستبدال كما في سائر
الاثمان * وان ادخل الباء في العبد المأثر وادخل العقد الى الكر الموصوف انه قد سلبا وبصير
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم وبصير الكر مبيعا لاضافة العقد
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به
قبل اقبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اشتريتنى بقدم فلان) الى
اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذى يباعه
والثاني الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اشتريتنى بقدم فلان كان القدم
مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقية ولا مجازا لان المشغول لا يشغل فاحتجج الى
مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اشتريتنى خيرا ملصقا بقدمه فبقى القدم واقعا على حقيقة فعله
والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للصاق فلذلك اقتضى وجوده * فاما اذا قال
ان اشتريتنى ان فلانا قدّم فلخبر به هو ان قدم وهو المفعول والقدم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر
فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحدث كانه قال ان تكلمت بهذا فعبدى حر * ولا
يلزم عليه قوله ان كنت تحببني بقلبك فكذلك ان قلت كاذبا حبك حيث تطلق خلافا للمحمد مع ان
محبه لم يلصق بقلبه لان الايمان جعل خلفا عن القلب لعدم امكن الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به* وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلنتى ان فلانا
 قدم فعبدى حرفا علمه حيث لم يبحث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلنتى بقدمه لان الاعلام
 ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
 * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا* وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا*
 اى علما الا ترى ان الخبر من اسماء الله تعالى كالعلم بل ابلغ منه لانه اسم للعلم بالاسرار
 الخفية ولهذا سمي الا كارخبرا لعلمة نجبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختبارا فكان
 الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في الصورتين كافي الاعلام* قلنا الحقيقة
 ما ذكرنا لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الحق
 والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا
 قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اى الاخبار لكونه معمول بالباء فلا يصلح
 معمول لا شئ* اخر* ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول للعامل اخر في الظاهر
 ولكن لانسلم انه لا يصح معمول لا شئ* اخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء
 ومنصوب المحل بالفعل الا ترى ان قوله اخبرنى بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار
 والمجرور المفعول الثانى من غير اضمار شئ* اخر اذا لا يستقيم فيه اخبرنى خبرا ملصقا بهذا
 الخبر زيد فكذا هذا* ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يجيى التعدية بمعنى
 الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اى اذهب وخرجه و الاخبار بما تعدى الى المفعول الثانى
 بنفسه وبالباء ففيما يمكن جعله متعديا بنفسه وجب انقول بالتبى الباء على حقيقتها وان لم يمكن
 ذلك جعل متعديا بالباء فمسألة الكتاب من القسم الاول وما ذكرنا من القيل الثاني فاذلك
 افترقا* وان مع ما بعدها مصدر اى في تأويل المصدر كما في قولك اعجبنى ان زيدا قام او قائم
 وبلغنى ان عمرا منطلق معناه اعجبنى قيام زيد وبلغنى انطلاقي عمرو واذا كان فى معنى المصدر
 صار فى تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اى الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان
 لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول*
 يوضح: ان فى قولك ضربت زيد الا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول
 حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرنى لانه قول والقدوم فعل
 الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم
 ههنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرنى وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك
 لا يبعد الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له* واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرنى ان
 فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده
 لا محالة فصار شرط الخت كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك فى الاخبار كاذبا فيبحث
 قوله (ولهذا) اى ولان الباء للالتصاق* قالوا يعنى اصحابنا فى قول الرجل انت طالق بمشية
 الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالتصاق يودى معنى الشرط اى يفضى اليه* وذلك لانه

لان ما صحبه الباء لا
 يصلح مفعول الخبر
 ولكن مفعول الخبر
 محذوف بدلالة حرف
 الا لصاق كما يقول
 بسم الله اى بدأت به
 فيكون معناه ان
 اخبرتنى ان فلانا قدم
 فانه يتناول الكذب
 ايضا لانه غير مشعول
 بالباء فصلح مفعولا
 وان ما بعدها مصدر
 ومعناه ان اخبرتنى
 خبرا ملصقا بقدمه
 والقدوم اسم لفعل
 وجود بخلاف قوله
 ان اخبرتنى قدومه
 ومفعول الخبر كلام
 لا فعل فصار المفعول
 الثانى التكلم بقدمه
 وذلك دليل الوجود
 لا موجب له لا محالة
 ولهذا قالوا فى قول
 الرجل انت طالق
 بمشية الله وبارادته
 انه معنى الشرط لان
 الا لصاق يودى
 معنى الشرط ويفضى
 اليه وكذلك اخواتها
 على ما قال فى
 الزيادات

لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالتصاق بدون الملصق به وهذا هو
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال للاجاب للماعرف
 فلهذا لا يقع شيء كالقول ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا
 وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم * وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا
 والمحبة * على ما ذكر في الزيادات * المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى
 العبد ايضا ففي الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تمليكا
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
 او الى العبد * وذلك لان معنى قوله يا امر فلان او يحكمه او يأذنه او يعلمه يا امر فلان ياى او يحكم
 فلان على بذلك او يأذن فلان لي بذلك او يعلم فلان مني ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع
 ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال فلان احكم وامروا علم واذن لا يكون شيء منه
 تخيير ابل يكون قوله احكم الزامه لذلك وفيما تقدم لو قال شاء كان تخييرا فكذلك قوله بمشية فلان
 يكون تخييرا منه لفلان كذا في زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا جلت الباء في مسألة المشية و
 اخواتها على السببية لانهما قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كنتم تعملون بما عصوا جزينا هم
 بغيرهم * واذا جلت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليق
 يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه * قلنا الجمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
 الالتصاق لان في الالتصاق معنى الترتب لانه يقتضى ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن
 الالتصاق به والترتب الزماني في الشرط والمشرط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
 مقارن للمعلول زمانا لقوله (وقال الشافعي) الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله
 تعالى * واسمحو برؤسكم للتبويض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت * التبويض لغيره يقال مسحت
 الرأس اذا استوعبته ومسح بالرأس اي بعضه هذا هو المفهوم منه في عرف الاستعمال * ولان
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت البعض مرادا
 يتأدى الواجب بادنى ما ينطلق عليه الاسم كالقول * اسمحو بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول
 من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق
 فعرفنا ان المراد بعض * قدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانه * لانه يقول عدم الجواز لفوات الترتيب
 الواجب عندي الا عدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا ههنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة
 اي مزيدة زيدت للتأكيد في قوله تعالى تذب بالدهن * وقوله عز اسمه * ولا تلقوا بأيديكم
 الى التهلكة * اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل
 واسمحو رؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالجواز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء
 للتبويض في قول الله
 تعالى واسمحو
 برؤسكم حتى اوجب
 مسح بعض الرأس
 وقال مالك رحمه الله
 الباء صلة لان المسح
 فعل متعد فيؤكد بالباء
 كقوله تعالى تذب
 بالدهن فيصير
 تقديره واسمحو
 رؤسكم

العهدتين فكان الاخذ به اولى على انا ان علمنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء
للاصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا لبعضه فيقتضى مسح جميع الرأس
قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعض فلا اصل له) اى القول بالتبعض كلام عن تشبيه لا دليل عليه
اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعض انما الموضوع للتبعض كلمة من فلو افادت الباء
التبعض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد * والاشراك ايضا لان الباء
للاصاق بالاتفاق فلو افادت التبعض لكان لفظ واحد لا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف
الاصل لما مر غير مرة * هذا رد الكلام القائلين بالتبعض وقوله ولا يصار الى انما الحقيقة قد رد القول
مالك اى اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغائها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب
العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه
فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها * وبان هذا اى بيان انها للاصاق فى الآية وان
التبعض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء فى الآلة كان الفعل
متعديا الى المحل ويصير المحل مفعول فعلة فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط يدي او
مسحت يدي الحائط واذا دخلت فى المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى
انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الفعل بالمحل كله
او بعضه لكن بهذه الآلة * واذا تقرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضى
هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كما فانه مالك * لانه اى المسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف
الى اليد * والواو فى قوله وهو غير مضاف للمحل والجملة فى معنى التعليل * لكنه اى لكن هذا
الكلام يقتضى وضع الآلة المسح على الرأس والصاقها به * وذلك اى وضع الآلة لا يستوعب
الرأس فى العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة * الا ان على هذا التفسير لا يصلح
قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب فى لا يستوعبه عائدا الى الآلة
على تأويل المذكور اى الوضع لا يستوعب الآلة فى العادات يعنى هذا التقدير وان اقتضى
ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن فى العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس
فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان فى المسح عادة فيكتفى فيه بالاكثر الذى يحكى
حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع * فصار التبعض مرادا بهذا الشرط اى صار التبعض
مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالآلة المسح او بما كثرها لان يكون مطلقا للتبعض
مرادا عملا بالباء كما قال الشافعى رحمه الله * وعبارة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرئت
الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضى الاستيعاب وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل
وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع
بمحل المسح ومعنى التبعض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء * وذكر فى بعض نسخ اصول
الفقه لمشايتنا بهذه العبارة قوله تعالى * وامسحوا برؤسكم * ادخل حرف الباء فى المحل فيتعدى
الفعل الى الآلة وهى اليد كما نهى قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قول بالجمع
ينقسم آحاد هذا على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال ولا يمسح كل واحد منكم برأسه يده

(فاذا)

بالتبعض فلا اصل له
فى اللغة والموضوع
للتبعض كلمة من وقد
بيننا ان التكرار
والاشراك لا يثبت
فى الكلام اصلا وانما
هو من العوارض فلا
يصار الى الغاء الحقيقة
والاقتصار على
التوكيد لا بضرورة
بل هذه الباء للاصاق
وبان هذا ان الباء اذا
دخلت فى آلة المسح
كان الفعل متعديا الى
محل كقولك مسحت
الحائط يدي فيتناول
كله لانه اضيف الى
جلته ومسحت رأس
اليتم يدي واذا دخل
حرف الاصاق فى
محل المسح بقى الفعل
متعديا الى الآلة
وتقديره وامسحوا
ايديكم برؤسكم اى
الصقوها برؤسكم فلا
تقتضى استيعاب
الرأس وهو غير
مضاف اليه لكنه
يقتضى وضع الآلة
المسح وذلك لا
يستوعبه فى العادات
فيصير المراد به اكثر
اليدي فصار التبعض
مرادا بهذا الشرط

فاذا وضع اليد على الرأس جاز لانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر
 الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التيميم باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للاصلاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الا لصاق به لانه يعدم كما وجد
 وانما يتصور الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات وصف
 في الفعل هو الا لصاق فيصير الفعل هو المقصود لانيات صفة الا لصاق فيهم والمحل انما راعى
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما راعى لتحصيل المقصود انما راعى بقدر
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك بتحقيق بعض الرأس فيكون المراد منه
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض لغة * واعلم ان لشيخنا رحمه الله في تقدير
 فرض المسح طريقين * احدهما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض للممكن
 مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الزاد
 على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجاع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا مطلقا
 لوقع الزائد فرضا كما نرى آثما على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيعرف
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الان في اتيات الاجال بهذا الطريق نوع
 ضعف فان الخصوم لم يسئلوا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى
 اخره بجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * في المحل وقد
 شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار * يكفيك ضربتان وضربة للوجه وضربة للذراعين * وبمثلها
 زاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى * ثبت بالدهن فصار
 كانه قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب * وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط
 الاستيعاب ايضا لان التيميم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فنصف الحلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على
 ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود المعبد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة
 او ابراهم عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الوجود والرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين
 العضوين واجب بالنص فكذا فيما قام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف
 والرأس قوله (وعلى هذا) اي يمتنع على ان البلاء للاصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من
 هذه الدار الا باني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه جئت
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا

فاما الاستيعاب في
 التيميم مع قوله فامسحوا
 بوجوهكم وايديكم
 فتثبت بالسنة المشهورة
 ان النبي عليه السلام
 قال فيه ضربتان
 وضربة للوجه وضربة
 للذراعين فجعلت الباء
 صلة وبدلالة الكتاب
 لانه شرع خلفا عن
 الاصل وكل تنصيف
 يدل على بقاء الباقي
 على ما كان وعلى هذا
 قول الرجل ان
 خرجت من الدار الا
 باذني انه يشترط تكرار
 الاذن لان الباء
 للاصاق

فصار عاما وامتنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج
 داخلا في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابتضاع او بملاة
 فانت طالق فتي خرجت بقناع او بملاة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير
 قناع او بملاة طلقت فكذا هذا قوله (فاتنضي ملصقا به) اي شيئا يلصق بالاذن اذ لا بد
 للجار والمجرور من متعلق * وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام
 عليه * فصار ما ملأ صارا الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت
 بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الالباب لمعوم صفته كما مر تقريره في قوله لا تزوج
 الامراة كوفية * وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اي المستثنى وهو الاذن
 خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج * الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج
 ههنا بخلاف قوله الاباذني فانه يستقيم ان يقول الاخر وجاباذني ولو قال الاخر وجان آذن لك
 كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى
 عندما حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفراء بل يحنث
 وهو بمنزلة قوله الاباذني * واحتج بقول الله تعالى * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * وقد
 كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصفة فوجب
 تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذني * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به
 واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تغمضوا فيه *
 والا ان يحاط بكم * ومعناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تعين مجازه وحقيقة الاستثناء
 معتدرة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل
 بمجازه وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على
 خلاف الغاية كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان على الف
 درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت في تسعمائة فيجعل غاية
 بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذني لان حرف الالتصاق يقتضي ملصقا في كلام العرب وحذفه
 سائق لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالتصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صحيح
 الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الاخر وجا
 باذني فصح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير
 دليل فلذلك تعذرت حقيقة فتعين مجازه * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن
 لكم * لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا ان لا يلوذ كر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله
 تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذي النبي * فان نوى بقوله
 الا ان آذن الاباذني صحته نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق
 سابق وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى في قوله الاباذني الاذن مرة صحته ايضا لان الاستثناء
 يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان فيهما مشابهة في المعنى

فاتنضي ملصقا به
 لغة وهو الخروج
 فصار الخروج
 الملصق بالاذن
 الموصوف به مستثنى
 فصار عاما فاما قوله
 الا ان آذن لك فانه
 جعل مستثنى بنفسه
 وذلك غير مستقيم
 لانه خلاف جنسه
 فيجعل مجازا عن الغاية
 لان الاستثناء يناسب
 الغاية

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره قوله (واما على) الى
 اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتقا على
 غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليه عليه * ومنه قولهم
 على فلان دين لان الدين يستعمل من يلزمه وذا يقال ركبه دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا
 للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء
 والاستعلاء في فلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار
 اصل الموضع * انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الان يصل به الودبعة فيقول
 لفلان على الف ودية فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الودبعة من حيث ان في الودبعة
 وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف واول قيل بالواو لكان
 احسن * وعبرة شمس الأئمة اوضح فانه قال واما على فلان لالزام باعتبار اصل الموضع لان معنى
 حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاه فوقه وذلك قضية الوجوب والازوم ولهذا
 لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الان يصل بكلامه ودية لان حقيقة
 الزوم في الدين * ثم انها قد تستعار للباء لان الزوم يناسب الالتصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان
 ملتصقا به للاحالة ولان حروف الجر يوجب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يصل الفعل الى
 الاسم * قال الامام عبد القاهر على في قولك مررت على زيد او صل الفعل الذي هو مررت
 الى الاسم الذي هو زيد كما يصل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
 الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان
 استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
 الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه
 معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحقيقةها
 تحمّل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من الزوم والاتصال في
 الوجوب ولا تحمّل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تختمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى
 القمار فتحمل على ما تحتمله تصحيا للكلام * واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
 ابي حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ
 والجار مع الجار اذا استعمل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبت العوض
 مع المعوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما
 عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت او لا ثم
 يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما
 بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من المعوض واجزاء الشرط لا يتوزع
 على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة
 فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته
 ان خلعت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول

واما على فانها
 وضعت لسوق
 الشيء على غيره
 وارتقاه وعلوه
 فوقه فصار هو
 موضوعا للايجاب
 والالزام في قول
 الرجل لفلان على
 الف درهم انه دين
 الان يصل به الودبعة
 فان دخلت في
 المعاوضات المحضة
 كانت بمعنى الباء اذا
 استعملت في البيع
 والاجارة والنكاح
 لان الزوم يناسب
 الالتصاق فاستعمله
 واذا استعملت في
 الطلاق كانت بمعنى
 الشرط عند ابي
 حنيفة رحمه الله حتى
 ان من قال له امرأته
 طلقني ثلاثا على الف
 درهم فطلقها واحدة
 لم يحجب شيء

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابي حنيفة رجاء الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجيا * وعندهما تحمّل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق باينا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء او قد صدرت من جانبها فتحمّل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحمّل على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتني على الف درهم فطلقها وحدها لزمها بقدر ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف * وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم كايينا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو الالف مقابلة لينةقد معاوضة فتحمّل على الباء بل بينهما معاوضة لانه يقع الطلاق اولانم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اى التعاقب معنى الشرط والجزاء لامعنى المعاوضة فصار معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اى بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صحح ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع * والفاء في قوله فيصلح زائدة وقعت غير موقعا لانها لا تدخل في خبران * حتى ان جانب الزوج يمين بمعنى بوابدا الزوج فقال طاعتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الابان قدر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفاء فانت طالق ثلاثا فعرنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق * واذا كان كذلك يجعل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كما انها قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف وطلبنا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اى الزوج امره لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اى قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المسال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطقات الثلاث منها من حيث المعنى والقرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمبال فيصير كما انها قالت ان طلقني ثلاثا فلك الف * فينبغي ان يقال فيصير هذا تعليقا للزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط * وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لاننا نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخلة فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وبين ما لزمها مقابلة بل بينهما معاوضة وذلك معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح تعليقه بالشروط حتى ان جانب الزوج يمين فيصير هذا منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث

وطلب ايجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق
التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يضح لتأديته الى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا
منها تعليقاً للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ في
شرح الجامع الصغير ولا يحنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت
لشرط لانه يلزم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي الشرط وصار بحكم الاتحاد
دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثاً
وهناك لا يجب شيء الا بايقاع الثلاث فكذلك ههنا * وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على
لا يثبت الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك
معناه انا كرمتي اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العداات لا تقتضي مقابلة فلا يجب
المال به وجوب الاعواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط
بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعليق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاوضة كما لو قالت
ان طلقني فلك الف لعل سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة
فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع
كليا بطل العمل به اصلاً * وانما جعلناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف
لاننا جعلناها على الجزاء والمعاوضة كان البديل كما عليها كما لو قالت ان طلقنا فلك الف
وان جعلناها على المقابلة وجب به من البديل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل
الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البديل اذ لا فائدة لها في طلاق
الضرة بعد طلاقها فاما ههنا فافائدة لها اكثر في ان يجعل الف جزاء حتى لا يلزمها شيء
بعض الطلاق * وما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسلماً
وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة * فان رأى الامام الصلحة في
ابطالها رد المال اليهم ثم بذلهم وقتلهم * وان كان مضى نصف السنة في القياس يرد
نصف المال وبمسك النصف للمسلمين اعتباراً بالاجارة بعوض معلوم * وفي الاستحسان يرد
الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار
الشرط جلة ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على الشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست
من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة مائة فيها بحقيقةها فاذا لم يسلم لهم الموادة سنة
كاملة وجب رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض
المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضى سنة فانه يرد عليهم الفين لان الموادة
كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فيقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء
وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التملك بالخطر وهو فاسد
بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما يثبت في ضمن
شيء لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم التضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب
وفي المعاوضات
المحضة يستحيل
معنى الشرط فوجب
العمل بمجازه

وهو ان يجعل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة * حقيقى على ان لا اقول على الله الالحق * اى اتى جدير بامر الرسالة بشرطان لا اقول على الله الالحق * وقال تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا يشرك بالله شيئا * اى بشرط عدم الاشتراك بالله هذا هو المذكور فى كتب الفقه * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الالحق * او ضمن حقيقى معنى حريص فاستقام على صلة له * او هو مباينة من موسى عليه السلام فى وصف نفسه بالصدق فى ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال اتى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيقى على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثل ناطقاه * وكذا قالوا فى قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا يشرك بالله شيئا * ان على صلة بالمباينة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المباينة تؤكد كالشرط توسع الفقهاء فى ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله (فاما من فلتبعض) ذكر النواة انها لا ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * وللتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ما جاني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها فى الدراهم افادت التبعض لانه ممكن فيها وام تقدمه فى قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا فى قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقضاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كاترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ فى جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعض وللانزع وابتداء الغاية فصارت للتبعض * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا فى التبعض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا وبالله مال الشيخ هنا فقال هو اصلها ومعناه الذى وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعض ليكون له معنى يخصه * ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائل كثيرة * منها ما ذكر فى الجامع رجل قال ان كان مافى يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة فجميع مافى يدي صدقة فى الساكن فاذا فى يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان فى يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بحالها لاشئ عليه لانه جعل شرط حثه فى المسئلة الاولى ان يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

قال الله تعالى حقيقى على ان لا اقول على الله الالحق وقال يا ايها الذين آمنوا لا يشرك بالله شيئا واما من فلتبعض هو اصلها ومعناها الذى وضعت له لما قلنا وقد ذكرنا مسائلها فى قوله اعتق من عبيدى من شئت وما يجرى مجراه ومسائله كثيرة

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حشته في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة بما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله (واما الى فلان انتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتدأه ويقول الرجل انما انا اليك اي انت غايته وتقول قت الى فلان فيجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يجي لمعنى المصاحبة كقوله تعالى * ولانأكلوا اموالهم الى اموالكم * وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ انتهى لا يختص بالاكل فعدى بالي الى انضمامها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم و اموالهم فله مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال * او المعنى لا ينته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل منضم الى الذود ابل * ولذلك اى ولا نها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غايتها * واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة فتكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتأجيل والتأخير * ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما ورائها ايضا كقولك والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمن اذ اولاه لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر * ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولو لا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التأجيل تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت * وان نوى التأخير بتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تسعمل في التأخير كما تسعمل في التوقيت فصارت تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر * وان لم يكن له نية وقوع للحال عند زفر وهور رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى لتأجيل اول التوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال وتأجل بعد اشوت * وعندنا يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل اثبوت ايضا فيصير كالتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لان الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله * بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما تأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلان انتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التأجيل وقع وان نوى الاضافة تأخر وان لم يكن له نية وقع للحال عند زفر وجه الله لان الى لتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وعندنا دخل على اصل الطلاق فوجب تأخير

* وبخلاف اليين الموقنة الى شهر لان اليين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار * وبيان ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كدخول قوله بعثك بألف الى شهر في الالف لان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى اخره لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعث من هذا البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والافرار ولا يلزم على هذا قوله سبحانه * سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى * حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل المسجد الاقصى * لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * لان يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعا فحينئذ تدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه * مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الفصل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيوع الميسوط * فان قيل لا بد للبحار والمجروز من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمّر قلنا تعلق الجار والمجرور بالفعل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرق غايته للفعل لفظا وظاهرا وغايته للاسقاط معنى * ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر * وذكر صاحب الكشاف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل * فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى * فنظرة الى ميسرة * لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتي الحالتين معبر الوه وسراقتيل الغاية * وكذلك قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * اذ لو دخل لوجب الوصال * وبما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لحظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية
اذا كان قائما بنفسه لم
يدخل في الحكم مثل
قول الرجل من هذا
البستان الى هذا
البستان وقول الله
تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل الا ان يكون
صدر الكلام يقع على
الجملة فيكون الغاية
لاخراج ما وراءها
فيبقى داخلا بمطلق
الاسم مثل ما قلنا في
المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذوا فروداود بالتيقن فلم يدخلوها *
ولهذا اى ولما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله
اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار
لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد
الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما يقلب جائزا فرفنا
انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاجراء ما وراءها فبقي داخله تحت
الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لد الحكم الى موضع الغاية
لان الاجل للترفيه فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفيه وبخلاف الاجارة فان الغاية
فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تملك المنفعة بعوض فطلقها لا يوجب الادنى
ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولاجل الجملة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود
عليه وذلك بمد الحكم الى موضع الغاية وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا تدخل الغاية
في مدة الخيار لان الغرض جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل ولهذا سميت
غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره
الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت
الجملة لانه غاية * ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي
صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى
الحاكمي الوضوء كذا في المبسوط والاسرار * وذكر القاضي الامام في آخر هذه المسئلة ان
مذهبهما اوضح لان قوله الى غدرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن
بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم التعبير
بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق
للشرط ومتى جعل كلاما واحدا للايجاب الى غدا لا لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
يثبتان الا بصين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليمين لازمة على طريق ابي
حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الآجال في الايمان)
اى وكما تدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة
في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في
رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأيد فيكون ذكر الغاية لاجراء
ما وراءها * ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب
الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الاثمة رحمه الله ولان الكلام في اصل
الوضع لا يقتضى العموم والتأيد بل مطلقه يتناول ادنى ما يطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول
ادنى الامساك واقتضاؤه للتأيد في قوله لا كلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل
الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لان كون الغاية للادنى للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله في الغاية في
الخيار انه يدخل
وكذلك في الآجال في
الايمان في رواية
حسن ابن زياد عنه

لاباعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدا الحكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل الغاية تحت الجملة كالمو قال والله لا كمن فلا نال الال او الى الغد بخلاف اسم اليد فانه يتناول جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ووقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والايان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالناء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضي ان يكون في الآجال روايتان وان اتصل بالآخر يقتضي ان يكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق * قال شمس الائمة وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اول قوله (وقال) اي ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمدا الوجوب اليه فلا يدخل * وقال تدخل الغاية الاخرة كالاولى * لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الوجود وتسعة اخرى قبله كالاتحقق للاول الوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية مالم يكن ثابتا وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعني ما ذكرنا من دخول الغاية الاولى دون الاخرة عنده ودخول الغائتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانين * وذكر الشيخ في بعض نسخة في هذه المسئلة هما بقولان انه جعل الم شروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقع لم يرتفع بعد ذلك فلماذا اقتضى دخولهما في الغاية وانما دخلت الاولى اي الغاية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقتها لا يتصور الا بالاولى فاقضى ذلك دخول الاولى لتصير هي ثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثابتة ثانية بلا ثالثة فعملنا بالغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هي الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع واحدة لان الثانية تلف ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجز لها ذكر يحتمل الشبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسألة الغاية ما يحتمل اشبوت لان الغاية قد تدخل في الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان يأكل اللقمة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجري الضن بلقمة واحدة فاما الطلاق فدلالة الحل تمنع الدخول لان الرجل يحتز عن الثالثة شدا الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان
على من درهم الى
عشرة لم يدخل
العاشر لان مطلق
الاسم لا يتناوله وقال
يدخل لانه ليس
بقائم بنفسه وكذلك
هذا في الطلاق وانما
دخلت الغاية
الاولى للضرورة

واما في الظرف وعلى
ذلك مسائل اصحابنا
رحمهم الله ولكنهم
اختلفوا في حذفه
وابتائه في ظروف
الزمان وهو ان تقول
انت طالق غدا وفي
غدا وقالا هما سواء
وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى
آخر النهار على ما
ذكرنا في موضعه
ان حرف الظرف اذا
سقط اتصل بالطلاق
بالغد بلا واسطة فيقع
في كله فيتمين اوله فلا
يصدق في التأخير
واذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا
الى جزء منه مبهم
فيكون نيته بآنا لما
ابهمه فيصدق القاضي
وذلك مثل قول
الرجل ان صمت
الدهر فعلى كذا انه
يقع على الابد وان
صمت في الدهر يقع
على ساعة واذا اضيف
الى المكان فقبل انت
طالق في مكان كذا
وقع للحال

لانه اخبار فينتهي صحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل
تحت بدلالة الحال فيقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله (واما في الظرف)
هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها وعلاه فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة
فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعلاه وكذلك قولك الركض في الميدان
وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان
العلم جعل وعلاه لنظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت
عليه لغلبيتها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها الظرف بنيت مسائل اصحابنا
فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل او تمر في قوصرة يلزمه كلامهما لانه اقر بنصب مظروف في
ظرف ولا يتحقق ذلك الا بنصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء اى قوله
انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذا لفرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله
خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجعنا انه لو قال غدا ونوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لانه حذف عنه
حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم * ووفق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما
اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء
* على ما ذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل
بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شبه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك
متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرت يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل الذي سرت
فيه يوم الجمعة * واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه
اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب * واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر
النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقضى استيعاب الغدا عن كونها
موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى بمحتمل كلامه * واما اذا قال في غد فوجب كلامه الوقوع في جزء
من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كالو طلق لاحدى نساءه فاذا نوى آخر النهار كان نيته
تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لعدم المزاجم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ما ذكر من الفرق
فقال وذلك اى الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت
الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث
صوم ساعة معناه ان نوى الصوم الى الابد في وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال
حيثما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا
للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع
في مكان كان واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة
واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط * الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو
موجود كان تمييز ايضا لان التعليق بامر كائن تمييز * بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح
مخصصا له اذا الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافته الى زمان معروم في الحال يمكن
ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال * الا ان يراد به او بقوله في الدار مثلا ضمائر الفعل بان
اريد به في دخولك الدار فحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل وارادته الفعل الحال فيه * او ذكر
السبب وارادته السبب اذا الدخول في الدار سبب كينونها فيها وكل ذلك من انواع المجاز
فكان مانوي محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضرا في الكلام واذا صار مضرا
كان في معنى الشرط لما سئل * اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان
الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يقي فتعذر العمل
بحقيقة في يجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء
على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول
لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلماذا قال بمعنى الشرط *
وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف
والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال
ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه
اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله * والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه
ضمير جعل وهو حرف في والباء للسببية اي جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار
معناه * او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اي جعل حرف في
مستعارا لمعنى المقارنة * وعلى هذا اي على ان في تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات
* قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها
على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الانصال والمقارنة
غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في
معنى الشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به ضمائر
الفعل فيصير بمعنى
الشرط وقد يستعار
هذا الحرف للمقارنة
اذ انسب الى الفعل
فقيل انت طالق في
دخول الدار لانه
لا يصلح ظرفا وفي
الظرف معنى المقارنة
فجعل مستعارا بمعناه
فصار بمعنى الشرط
وعلى هذا مسائل
الزيادات انت طالق
في مشية الله
وارادته واخواتها
فان الطلاق لا يقع
كأنه قال ان شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في المعلوم
ولا يصلح شرطاً بل
يستحيل وإذا قال أنت
طالق في الدار واضمر
الدخول صدق فيما
بينه وبين الله تعالى
فيصير بمعنى ما قلنا
وعلى هذا قال الفلان
على عشرة دراهم
يلزمه عشرة دراهم
لانه لا يصلح للطرف
فليغو الا ان ينوي به
معنى مع او واو العطف
فيصدق لما قلنا ان في
الطرف معنى المقارنة
فيصير من ذلك الوجه
مناسبا مع وللعطف
في يلزمه عشرون
وكذلك قوله انت
طالق واحدة في
واحدة فهي واحدة
وان نوى معنى مع
وقعا قبل الدخول
ان نوى الواو وقعت
واحدة ومن ذلك
حروف القسم وهي
الباء والواو والتاء
وما وضع لذلك
وهو ايم الله تعالى
وما يؤدي معناه
وهو لعمر الله فاما الباء
فهي للالصاق وهي
دالة على فصل
محذوف معناه اقسم
او احلف بالله

فانه يصح شاء الله كذا ولم يشاء كذا وادولم يرد ووجب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال لليجاب فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به بتحقيقاً وتنجيزاً فيقع الطلاق في الحال * وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * فقد رافع القادرون * بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من انبارين * والتقدير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اى العلم يستعمل في المعلوم استعمالا شايعا يقال اغفر الله لك فيناى معلومك ويقال علم ابى حنيفة ويراد معلومه ولهذا وحلف بعلم الله لا يكون مينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعاوم الله تعالى لتحقيق لاحالة واذا كان كذلك كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا لطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان هدمه في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه * فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى القدور فقد يقول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ففهم القدور من المضاف المحذوف لان المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعار للمقارنة حل على مع في هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل عليها * الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها لا تنصير اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول للمتعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفا لثله بلا شبهة حل على مع او او المطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة فاجمع قال الله تعالى * فادخلى في عبادى اى معهم * وانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فان في قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا * ولا صلبكم في جذوع النخل * اى عليها وقال غراسمه * وارزقوهم فيها اى منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول عنيت هذه وهذه فينبذ ليعمل بيانه لان بين انه استعمله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق * ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

ابو ا حلف بالله

وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنایات تقول بك لافعلن كذا وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص
القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها تاسب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من مخرجها بضم
الشفين مثل الباء واما
المعنى فان عطف
الشيء على غيره نظير
الصاق به فاستعير له
الائه لايحسن اظهار
الفعل ههنا تقول
والله ولا تقول احلف
والله لانه استعير لباء
توسعة لصلوات القسم
فلو صح الاظهار
اصار مستعار بمعنى
الاصاق فيصير
الاستعارة عامة في
بابها واما الغرض
بها لخصوص باب
القسم الذي يدعو
الى التوسعة ويشبه
قمين ولا يدخل
في الكناية اعني
الكاف ثم استعير التاء
بمعنى الواو توسعة
لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو
والتاء من المناسبة
فانهما من حروف
الزوائد في كلام
العرب مثل التراث لغة
في الوارث والتورية
وما شبه ذلك ولما صار
ذلك دخيلا على ما
ليس باصل النحوت
رتبه عن رتبة الاول
والثاني فقبل لا تدخل
الافى اسم الله لانه هو
المقسم به غالباً فجاز تالله ولم يحز الرجم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قمين)

من عشر فكان معنى المقارنة متعبنا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لا نقول
المال لايحب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه
للمصير الى المجاز ويجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اي ومثل قوله لفلان على
عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية
فيقع واحدة سواء كانت المرأة مدخولاً بها او لم تكن ويصح ارادة مع الواو الا انه اذا
اراد مع لا يفرق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعاً وان اراد الواو يقع
ثنتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة
واحدة قوله (ومن ذلك) اي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف
القسم * والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى ولهذا لم يحز السكوت عليه فلا تقول احلف
بالله وتسكت بل يجب ان تأتى بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار
بالحلف وانما قصدت ان تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقيمت
عليه * وهى الباء الواو والتاء فانها مستعملة في القسم وانما توضع في اصل الوضع لان ترى انها
تستعمل في غيره ايضا * وما وضع لذلك اى للقسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل
في غيره * وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه * واما الباء فهى التى للالصاق اى الباء التى فى القسم ليست
بحرف موضوع للقسم بل هى الباء التى للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون
به استعملوا فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل الكثرة القسم في كلامهم
اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافعلن مرديدن احلف بالله واقسم به
فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك في سائر الاسماء اى كما تدل الباء على فعل محذوف
فى بالله لافعلن تدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس
لافعلن * والصفات مثل قوله بعزة الله ويحلاله وبعظمته وبكبريائه * فلم يكن لها اى لباء اختصاص
بالقسم بمعنى لما كان دخولها فى القسم باعتبار معنى اللصاق لانها موضوعة لم تكن مختصة بالقسم
لان اللصاق لا يختص به * واما الواو فانها استعيرت فى القسم بدلالة من الباء المناسبة بينهما صورة و
معنى كما ذكر فى الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمة
جاز اقيمت بالله وامتنع اقيمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فبين ان معنى قوله لا يحسن
اظهار الفعل لا يجوز * لانه اى الواو استعير لباء توسعة لصلوات القسم اذا الحاجة دعت الى
الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على اللسنة لا معنى اللصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو
اصار الواو مستعار المعنى اللصاق اذ لا معنى له عند ظهور الفعل الا اللصاق كالباء فتصير الاستعارة
عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو لالباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء فى غير القسم ايضا
فيقال مررت وزيد بالجرع معنى يزيد وبعث هذا العبد و الف درهم بمعنى بالف درهم وفساده
ظاهر اذ لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الغرض اذا الغرض لها اى لاستعارة الواو لالباء
الخصوص لباب القسم اذ الداعى اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

المقسم به غالباً فجاز تالله ولم يحز الرجم وقد يحذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قمين)

قسمين (يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعنى لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان فى معنى قسمين لان قوله احلف بانقراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف الباء لانهما اللصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون مينا واحدة* ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى او مع اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهاه قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهاه مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنده اولى* وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض* ولا تدخل اى واو القسم فى الكناية اى فى المضمر ليقال ولا فعلن ولما كان لفظ الكناية فى اصطلاح الاصوليين متناولا للضمائر وغيرها احتراز بقوله اعنى الكاف عن غير الضمائر* ثم استعير التاء بمعنى الواو اى ابدل التاء عنها على طريقة الابدال فى نحو* تراث* وتورية* ونجاء* ونخمة* ونهمة* اذا اصل فيها وارث فعال من ورث وورثة* ووراة فوالة من ورى الزندىرى وريا اذا خرج ناره ووجه من الوجه ووخة من وخ الرجل وخامة اذا لم يهنا الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع فى قلب الانسان كالظن* وذكر فى شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا فى التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزندى وهو الضوء الذى يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فوالة كدو حلة وحوالة فابدلت واوها تاء على حدث نجاء ونخمة وقلبت ياؤها الفاتحة كها وانفتاح ما قبلها* وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتنفلة فى تنفلة وضعف ذلك لفلة هذا البناء وشذوذه* وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عنها وقلبت تاؤها الفاء وقد فعل ذلك فى ناصية وجارية فقيل ناصاة وجاراة فى لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراذه فى توصية وتوقية* وقال صاحب الكشف فى التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والتجل ووزنهما بفوالة وافعل انما يصح بعد كونهما عربيتين* قال وقرأ الحسن والانجيل يفتح الهززة وهو دليل على العجمة على افعيلا يفتح الهززة عديم اوزان العرب فتبين بهذا ان الاستشهاد فى الكتاب انما يصح على القول الاول فقط* ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهرى فى الصحاح وجه اخر فقال اتكلت على فلان فى امرى اذا اعتمدته واصله اتكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت فى تاء الافعال ثم بنيت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهم ان التاء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره فى حال فن تلك الاسماء التكلة والتكلان والتخمة والتجاء والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكلة ونخمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البدل فثبت فى التصغير والجمع* وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو فى اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من التاء وقد وقع بعدها تاء الافعال وهى تلب تاء بغير سبب كثير انحو نخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين يقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولا يجوز تالرجن وتالرحيم قد حكي ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان
الحفص فى القسم باضمار حرف الحفص من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة
لا يجوز الابعوض نحو همزة الاستفهام وهاء التنبيه فى قولهم الله ما فعلت كذا وقولهم لا هاه الله *
احتج الكوفيون بما تقول العرب الله لتفعلن فيقول المجيب الله لا تفعلن بهمزة واحدة مقصورة
فى الثانية فيحفص بتقدير حرف الحفص وان كان محذوفا * وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف
الحفص مع الحذف فقد حكي يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا
صالح فطالغ اى الا اكن مررت برجل صالح فقد مررت بطالغ * وروى عن رؤية الجمال انه
اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفى الشواهد على ذلك من الاشعار
كثيرة * واما البصريون فقالوا اجتمعنا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف وانما
تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداها على الاصل * ولا تمسك
لهم فيما ذكرنا لان الجواز فى قوله الله لا تفعلن ثبت بخلاف القياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غير لشذوذ وقلة * وكذا ما حكي
يونس وما روى عن رؤية وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواهد التى لا يعتد بها فلا يصح
التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للابن ابي عمير * وذكر الامام عبد القاهر فى المتصديقات ما حذف
حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه
فيقال الله لا تفعلن كأنه قال حلفت الله لا تفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شعر * الارب من قلبي له
الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح * التقدير الارب من قلبي له ناصح بالله * والوجه
الثانى ان تضمر ويبقى الجر فيقال الله لا تفعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا
وايه مال صاحب الفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف فى المسئلة اذا خلافا فى الاولوية
لا فى الجواز قوله (وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل) وهو ان حذف حرف
القسم جائز فليل اذا قال والله الله لا كلك فكله فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن
مشتقا كذهب اليه الجهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا تفعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى
اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كذهب اليه البعض كان نعتا الاول فصار كأنه قال والله المعبود
الحق المقصود لا كلك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولو قال
والله الرحمن لا كلك فكله فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا عن نعت
الاول فصار الاستشهاد واحد فى كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد لهتك * ولو قال والله الرحمن
لا كلك فكله لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وفرجهما الله لزمته كفارة واحدة لاتحاد
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه
يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند
اهل البصرة وهو
مذهبنا وبالحفص
عند اهل الكوفة
وقد ذكر فى الجامع
ما يتصل بهذا
الاصل مثل قول
الرجل والله الله
والله الرحمن
والرحيم على ما
ذكرنا فى الجامع

فكان غيره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة
لأنها جزء الهتك وصار في حق القسم به بمنزلة اليمينين وان كان البرواحد * الا ان نوى
بالواو في والرحن واوالقسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واوالقسم انقطع الكلام
وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو
لوصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واوالقسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعبرو
اي ويعبرو * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واوالقسم من غير
نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه فيجوز فيجعل
الواو للقسم فكان رد الاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه
بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم في القسم ايم الله
لا فعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن
افعل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد * يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله
اي ايمان الله او ايم الله يميني * وقد جاء جمع يمين على ايم الله كقوله * شعر * يأتي لها من ايم
واشمل * وكقول زهير * فيجمع ايمنا ومنكم * بمقسمه تمور بها الدماء * والاصل
في همزتها ان تكون مقطوعة لأنها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتهما على
ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو
كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كما في احرف واكلب ولما سقطت
علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع
حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظيره في كلامهم * ولانسل ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد
جاء في المفرد ايضا مثل أنك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها
وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان
الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر في
المقصد ان الاصل في همزة ايم القطع لانها جمع يمين ولكنها وصلوها لكثرة الاستعمال
وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايم وقد دهاهم الحرص على التخفيف بكثرة
نصرف هذه الكلمة على السنن الى ان احببوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله
قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة * وذكر في الاقليد انها اي كلمة ايم عند سيبويه
اشتقت من اليمين ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه *
وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالاتفاق الا ان ايم جمع يمين عند البعض
واسم مفرد مشتق من اليمين عند آخرين فتبين ان ما ذكره الشيخ ان ذلك اي ايم الله * صلة
وضعت للقسم اي كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اي لا
اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله
(واما العمر) اذا قلت لعمرك لافعلن لعمرك مبتدأ وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسني

واما ايم الله فاصله
ايم الله وهو جمع يمين
وهذا مذهب اهل
الكوفة وامام مذهب
اهل البصرة وهو
قولنا ان ذلك صلة
وضعت للقسم
لا اشتقاق لها مثل صه
ومدوخ والهمزة
لوصل الا ترى انها
توصل اذا تقدمه
حرف مثل ساير
حروف الوصل ولو
كان لبناء الجمع وصيغته
لما ذهب عند الوصل
والكلام فيه بطول
واما العمر الله فان اللام
فيه للابتداء والعمر
البقاء ومعناه لبقاء
الله هو الذي اقسم به
فيصير نصريحا معنى
القسم بمنزلة قول
الرجل جعلت هذا
العبد ملكا لك بالف
درهم انه نصريح
لمعنى البيع فيصير
بجراه فكذلك هذا

او ما قسم به فهذا يجري مجرى قولك اقسمت بعمر كذا واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كالا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبت له المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمر كذا ما فعلت كذا وعمر كذا ما فعلت كذا اي تعميرك الله وافرار لك بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا القبح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حده على اي بقي عرا وعرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف * احدها بحروف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث انها لا تنقيد معانيها الا بالحقاها باسماء اخر كالخروف * امامع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا يتك منه في اصل الوضع الا ترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا فلذلك وقعت تظليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها ولم يدخل * وكذا الوقال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكري في الهادي للشاذي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلها بمعنى المصاحبة * وذكري في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا * واما كونه من الظروف فذكر في بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعدلان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بحفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب عندو كذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته * وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى * فحري رقيقة * من قبل ان يتامسا * لا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمان في قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا مصداقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها * لا يتوقف على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم * اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين * والاصل في تخريج هذه المسائل شيثان * احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكور او لا وان اتصل به كناية كان صفة للذكور آخرها فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو وكانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو وكانت القبلية صفة لعمرو

ومن هذا الجنس
اسماء الظروف وهي
مع وبعد وقبل
وعند امامع فللمقارنة
في قول الرجل انت
طالق واحدة مع
واحدة او معها
واحدة انه يقع
ثنتان معا قبل
الدخول وقبل
للتقديم حتى ان من
قال لامرأته انت
طالق قبل دخولك
الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الالمذ كورا ولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك لا يباع فى الحال غير مالك للاسناد قيئت الايقاع فى الحال تصحها لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لواحدة الاولى ولم يقيد هاهنا بالوصف لكن قال وواحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأ كيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة للأولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرنا فعند التأ كيد اولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل لا تعنى كور اولا فكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعمت للمذ كور آخر اى قبله درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعد درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا * وفى قوله بعده درهم الاقرار بخالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا فى المبسوط * فتبين بهذا ان التقيد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذ كور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا آخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى * وكما لو كان رجلا فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فيثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى تحتل فسر به احدا المحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تساوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رجه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل
الدخول انت طالق
واحدة قبلها واحدة
تقع ثنتان ولو قال قبل
واحدة تقع واحدة
وبعد التأخير وحكمها
فى الطلاق ضد حكم
قبل لما ذكرنا ان
الظرف اذا قيد بالكنية
كان صفة لما بعده واذا
لم يقيد كان صفة لما قبله
هذا الحرف اصل هذه
الجملة وعند الحضرة
حتى اذا قال لفلان
عندى الف درهم كان
وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون
اللزوم والوقوع
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكله كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتحدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كلو قال انت طالق في كل يوم * ولكنها نقول صيغة كلامه موصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطبيق الواحدة يتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة تحقيق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الواحدة * بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في الظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فيكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتحدد ايقاع تحقيق ما اقتضاء حرف في كذا في المبسوط * وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطبيقه اخرى فهو كائى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في * وكذا قوله انت على كظها امي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف فيتحدد في كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت على كظها امي ابد * ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كما انه قال في كل يوم انت على كظها امي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا في التفرقة التي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * ما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع التطبيق واحدة وظهار واحد * فاذا اثبت اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مطروفا على حدة فيتحدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسئلة القدم من التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة يؤيد مذهب في مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف ونحوهما لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وهما فرقا بين حذف الظرف واثباته فواجه الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيحوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويحوز ان يكون ظرفا متعددة نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدى يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف في او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالا بد واذا ذكر حرف في او ظرف آخر وانتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعددة محلا بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعاني حروف الاستثناء * سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى التبع لها وهي عشرة * الا * وغير * سوى * وسواء * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وما خلا * وما عدا * وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسميا * وضم بعضهم اليها يد بمعنى غير * وزاد بعضهم به بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمت كلام فيه

اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت على كظها امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار وهذا ما قلنا انه اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبت صار كل فرد بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف الاستثناء

عوم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا على ما هو مثبت فصيرون نقياً * فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالماً او لا يكون سالماً لا يعنى سالم لان معناه الاسالما والتقدير ليس بعضهم سالماً او لا يكون بعضهم سالماً كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الاى الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء * ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب * ومن ذلك اى وما يستثنى به غير * وهو من الاسماء المحقوقة علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انتمت عليهم في قوله عز اسمه * غير المغضوب عليهم * على احد التأويلين لان الذين انتمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معنيين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اليتيم بسبني * ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * ولهذه المشابهة تقع الامقام غير ايضا قليلا وتستحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وقوله عليه السلام * الناس كلهم موقى الا العالمون * وقول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارقة اخوه * لعمر ايك الا الفرقدان * اى غيرهما * ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الادرهمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهنا بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة هي غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الادرهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الايعلم انه استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجرى * بل كان خبراً ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجرى * والثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة * وقد يقع بمعنى لا ايضا فينصب على الحال كقوله تعالى * غير باغ ولا عاد * اى فن اضطربا باغيا ولا عاديا * وكذا غير ناظرين اناه * غير محلي الصيد * لفلان على درهم غير دائق اى درهم مغاير للدائق وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن دائق فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة * والدائق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوائق ودوائق * وما يقع من الفصل الى آخره يعنى جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعنى في انه يستثنى به * قال سيبويه كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز بسوى والذلك لا يكون استثناء اذا وقع

واصل ذلك الا
ومسائل الاستثناء من
جنس البيان فنذكر
في بابه ان شاء الله تعالى
ومن ذلك غير وهو
من الاسماء يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل
استثناء تقول لفلان
على درهم غير دائق
بالرفع صفة للدرهم
فيلزمه درهم تام ولو
قال غير دائق بالنصب
كان استثناء يلزمه
درهم الا دائقا
وكذلك قال لفلان
على دينار غير عشرة
بالرفع يلزمه دينار ولو
نصبه فكذلك عند
محمد وعند ابى حنيفة
وابى يوسف رحمهم
الله يلزمه دينار الا
قدر قيمة عشرة دراهم
منه وما يقع من
الفصل بين البيان
والمعارضة نذكره في
باب البيان ان شاء الله
وسوى مثل غير
وذلك في الجامع ان
كان في يدى دراهم الا
ثلاثة او غير ثلاثة او
سوى ثلاثة على
ما ذكرنا

بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة منزلة مثل لانه نقضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابداعا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزلة في الذهن مقدرة فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان للظرفية * وما يبدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر وما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك ورجل سواك فجزءه مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك قلت قام مقامك وتزل مكانك كما تقول اخذت هذا بديل ذلك * هذا الذي ذكرناه هو مذهب سيويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا * ويقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من سوانا * فلزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثاني * والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه الحالة الا ظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصير وقمها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من فلان مدها قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بالاخري على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان * وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه للمنع او للمحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كجبي الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت اولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد الامرين مقتدر الى صاحبه في وجوده وانقضاء احدهما بوجوب انقضاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما ومتى ومتى وكل وكلما ومن وما وانما تذكر في هذا الكتاب من هذه الجمل ما يبتنى عليه مسائل اصحابنا على الاشارة واما حرف ان فهو الاصل في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة

بكان لا محال تأكيد * قال شمس الأئمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه وإثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى * ان امرؤ هلك * وان امرأة خافت * من قبيل الاضرار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثرواى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اى يمنعها عن انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اى الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة * وعند الشافعى اثره ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسيأتى الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اى على ان ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما يقياحين فهو كقوله ان مات البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حدم معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم القرار * ولا يقال المعلق بالشرط كالمفروض به لدا الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة * لانا نقول هو امر حكيم فلا تشرط فيه ما يشرط لحقيقة التطبيق من القدرة وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق والاعتاق في هذه الحالة شرعا * وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها * وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت ففعل التطبيق فيحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس عن فعل التطبيق * وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كالوقوع انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبل موتها بلا فصل * ولا ميراث لزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة طرفيهما وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذا الشرط لا يكون المستقبلا بمجهول الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كفى قوله تعالى * والليل اذا يغشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر * كبيت الكتاب ترفع لى خندف والله يرفع لى * نارا اذا خذت نيرانهم فقد * قالوا الاختيار ان لا يجزم بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص ويبعد من الابهام الذى يقتضيه ان الاثر ان تقول آتيتك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيتك الوقت الذى يحمر فيه البسر ولو قلت آتيتك ان احمر

تقول ان ترثنى اكرمتك ولا يجوز ان جاء غدا اكرمتك واثروا ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا يكثر امثله وعلى هذا قلنا اذا قال الرجل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا انها لا تطلق حتى يموت الزوج فيطلق في آخر حياته لان العدم لا يثبت الا بقرب موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلاثا قبل موتها فيصح الروايتين واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحو من الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط على السواء

ليجازي بهامرة ولا يجازي بها أخرى فإذا جوزي بها فأنما يجازي بها على سقوط الوقت عنها كما أنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وأما البصريون من أهل اللغة والنحو فقد قالوا (١٩٤) إنما الوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازة بأذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز وإلى هذا الطريق ذهب أبو يوسف ومحمد رحمه الله بانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق في قول أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال أبو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت المستقبل وقد استعملت للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر أي حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضي خطرا وترددا

البسر لم يستقم لان احرار البسر ليس بعلقة للآتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما في قولك اخرج ان خرجت * قال ومن جازي بها فالجمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الآخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزاء * ونظير اذا في ان معنى المجازة دخله ولا يجزم به الذي فالتك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازي بها) أي بكلمة اذا مارة ولا يجازي بها أخرى أي تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزاء وتستعمل للوقت مرة * والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كافي سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب أبو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كتي واليه ذهب أبو يوسف ومحمد رحمه الله * والخلاف المذكور في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينوشينا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق * والمجازة بها أي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء * وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها * واذا تدخل للوقت أي لفائدة الوقت الخالص * على امر كائن أي موجود في الحال كقوله * شعر * واذا تكون كربة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * او منتظر * لا محالة كقوله تعالى * اذا الشمس كورت * لان ذلك سيوجد قطعا * وتستعمل للمفاجأة * اذا المفاجأة هي الكأثة بمعنى الوقت الطالبة ناصبها وجملة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذلو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه * قال الامام عبد القاهر وما يجب به الشرط اذا في قوله * وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يفتنون * فهم مبتدأ او يفتنون خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجأة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبيد معناه مررت فبحضرتي هو عبيد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتي ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو في الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل * اذا هم يفتنون * في موضع جزم لوقوعه موقع يفتنون اذا قيل وان تصبهم سيئة يفتنوا * واذا كان كذلك أي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان مفسرا إلى معلوم من وجه من حيث ان وجوده في المستقبل

هو اصله واذا تدخل للوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم) وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى اذا هم يفتنون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

الا انه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى
الوقت مثل متى الزم
ومع هذا لم يسقط عنه
حقيقته وهو الوقت
فهذا اولى فصار
الطلاق مضافا الى
زمان خال عن ايقاع
الطلاق الا ترى ان
من قال لا مرأه انت
طالق اذا شئت لم تقدر
بالجلس مثل متى
بخلاف ان لا يصح
طريق ابي حنيفة
رحم الله عليه الا ان
يثبت ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد ادعى
ذلك اهل الكوفة
واخرج الفراء لذلك
بقول الشاعر استغن
ما غناك ربك بالغنى
واذا تصيبك خصاصة
فجمل وانما معناه
وان تصيبك خصاصة
بلا شبهة واذا ثبت
هذان الوجهان في
اذا على التعارض
اغنى معنى الشرط
الخاص ومعنى
الوقت وقع الشك
في وقوع الطلاق فلم
يقع بالشك ووقع
الشك في انقطاع المشية
بعد الثبوت فيما استشهد
به فلا تبطل بالشك

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهوم متردد الوجود
في المستقبل على ما مر الا انه اى لكنه قد يستعمل في الشرط * مستعار اى مجازا لما ذكرنا
من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لانا نقول
لاتانى بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى * واذا
ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكسكت وجد ذلك الوقت فتطلق
* ثم استدلل بالحكم فقال الا ترى ان من قال لا مرأه انت طالق اذا شئت لم تقدر بالجلس كالمو قال
متى فلو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كالمو قال انت طالق ان شئت بطلت
مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما
باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كأن
ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء وهو
ابوزكريا بجي بن زياد الفراء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحده
من الفضلاء يوصى ابنه واوله * شعر ارجيل انى كنت كارم قومه * فاذا دعيت الى المكارم فاعجل
* اوصيك يا ابني اننى لك ناصح * طين يريب الدهر غير مغفل * الله فاتفقه واوف بنذره *
* واذا حلفت بما راي قحطل * واستغن ما غناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فجمل *
* واذا تجاسر عند عقلك مرة * امران فاعبد للاعسف الاجل * وفي بعض الروايات
* ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ابصاء امرى لك ناصح طين *
يريب الدهر غير معقل * من عقلت الابل اى شددت عقاله * والطين الحاذق يقول ان اباك
قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتى فاني بصروف الدهر عالم غير عاقل او غير ممنوع
عن العلم بها * فن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما غناك الله واذا اصابك مسكنة
وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبورا جيلا من غير جزع وشكوى * او معنى
تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك * او معناه كل الجميل
وهو الشحم المذاب تعففا * انما معناه ان تصيبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور
المتردة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا ريب فيه
عادة او شرعا نحو جئى الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقي
معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور
الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها * فان قيل ينبغى ان تجمل
على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كافي متى * قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك
خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض
الحواشى ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن الخصم ان يقول انا اسلم
انه قد يحمى بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك
الا ترى انه لو قيل ومتى تصيبك خصاصة فجمل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الوقت قوله (و كذلك اذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين * وما هذه تسمى السلطة ومعنى السلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كانا سماياضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى بمعنى للامحاج فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعلنا ثابعا من ان في الشرط اذا كان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحثت متى فحصل المقصود والفصل * بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقادون وقت فلذلك كان مشاركالان في الابهام لتردما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان * فلزم في باب المجازاة بمعنى فلهذه المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانقائه * واما في موضع الاستفهام فانما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اضمار حرف ان فوقه الطلاق عقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الخنث وهو الوقت الخالي عن الابقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعي الازمنة وكذلك متيما بمعنى كما عرفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيما بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير الجزء المحض ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقيقه ان من وما لابهامهما دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعصرا ومتعذرا ومن وما يؤيدان هذا المعنى مع الامحاج وحصول المقصودنا باناب ان تقبل من تأتني اكرمك وما تصنع اصنع * والمسائل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل * ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روى عن ابي يوسف) الى آخره * اعلم ان اوفيه معنى

وكذلك اذا ما متي
فاسم للوقت المبهم بلا
اختصاص فكان
مشاركالان في الابهام
فلزم في باب المجازاة
وجزم بها مثل ان
لكن مع قيام الوقت
لان ذلك حقيقة
فوقع الطلاق بقوله
انت طالق متى لم
اطلقك عقيب اليمين
وقوله متى شئت لم
يقتصر على المجلس
وكذلك متيما وقد سبق
تفسير كلا وكذلك
من وما يدخلان في
هذا الباب لابهامهما
والمسائل فيهما كثيرة
خصوصا في من

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالآخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى
 كان ولهذا يتعقبه الفعل تحقيرا او تقديرا * الا ان لوللماضي تقول جئتني لا كرمك وهو
 معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع
 الاول لان الفعل في الزمان الماضي اذا عدم استحالة إيجادها فيه بعد كان الثاني ايضا متمنعا
 ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد لم يدخل الدار لعنتك ولم يدخل العبد الدار في الزمان
 الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا
 ولاتعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد
 في المستقبل لان لولموا خاتما كلمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان يقال لو استقبلت
 امرئ بالتوبة لكان خيرا لك اي ان استقبلت * وقال تعالى * ولعبد مؤمن خير من مشرك
 ولو اعجبكم * اي وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون * كان ان استعمل بمعنى
 لو قال تعالى اخبارا * ان كنت قلته فقد علمته * وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق
 لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف
 قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره
 شمس الاثمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة رحمه الله * والى ان هذه المسئلة
 من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فهماء معنى الترقب اي الانتظار معناه
 اذا كان الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب * ثم اللام
 تدخل في جواب لولنا كيد ارباط احدى الجملتين بالآخرى قال الله تعالى * لو كان فيهما آلهة
 الا الله لفسدنا * ويجوز حذفها كقوله تعالى * لو نشاء جعلائها اجاجا * ولا تدخل الفاء في
 جوابه لان الفاء انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجرم وكلمة لولا تعمل في الجزم
 اصلا لانها للماضي والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي
 اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت
 طالق لان الفاء لا تدخل في جواب لو كما ان الواو لا تدخل في جواب ان * قال صاحب كتاب
 بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازي ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بخلاف
 فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة
 فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق مالم تدخل الدار
 وما سألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما
 ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه * قال ولان الفقهاء لا يعتبرون
 الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زنت بكسر التاء
 او لامرأته زنت بفتح التاء يجب حد القذف في الصورتين لما ذكرنا قوله (وكذلك قول
 الرجل انت طالق لو صحبتك) * لولا لامتناع الشيء لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا تخبر به
 من امتناع الشيء لامتناع غيره * وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف * ولا يقع بعدها الا

وقد روى عن ابي
 يوسف ومحمد فيمن قال
 انت طالق لو دخلت
 الدار انه بمنزلة قوله
 ان دخلت الدار لان
 فيها معنى الترقب فعمل
 عمل الشرط وكذلك
 قول الرجل انت
 طالق لولا صحبتك
 وما شبه ذلك غير
 واقع لما فيه من معنى
 الشرط

الاسم المبتدأ فاذا قلت لو لازيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لو لازيد موجود
 لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا
 ولان الحال يدل عليه * ويدخل في جوابها اللام لتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا
 صحبتك اولا حسنك اولا لولا حبك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدى
 الجملتين التباينتين بالآخرى وامتناع الجزاء واتر الشرط هو الربط والمنع الا ان في الشرط
 الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع للجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في
 المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء
 وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الإيجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة
 الا ترى انه لو زال حسنهما ومات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولا لولا زيد لا تطلق * وقد روى
 ابراهيم بن رستم عن محمد بن حماد عن محمد بن ابي الحسن الكرخي في مختصرة عن محمد بن ابي الحسن
 انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصرة عن محمد بن ابي الحسن
 لو لا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اي محمد
 * في السير الكبير بابا * الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حاضر
 المسلمون حصناً فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن
 على ان اقمهم لكم فقالوا لا ذلك ففتح الحصن فهو من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه
 نصاً بقوله آمنوني والنون والياء يكتن بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة
 وقد شرط امان عشرة منكراً مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواء * ثم الخيار في تعيين
 العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس
 بذى حظ باعتبار انه داخل في امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذى حظ
 باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معيناً لمن
 تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالإيجاب المبتدأ من وجه * ولو قال آمنوني
 وعشرة على ان اقمكم لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف
 الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيب على ان العشرة سواء * فان لم يكن في الحصن
 الا ذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى
 اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيراً فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل
 نفسه ذا حظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب
 لهم للامان فاليه التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من
 اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل
 الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه
 وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل
 به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير
 باباً بناء على معرفة
 الحروف التي ذكرنا
 آمنوني على عشرة
 من اهل الحصن قال
 ذلك رأس الحصن
 ففعلنا وقع عليه وعلى
 عشرة غيره والخيار
 اليه ولو قال آمنوني
 وعشرة فكذلك الا
 ان الخيار الى امام
 المسلمين ولو قال بعشرة
 فقل قوله وعشرة
 ولو قال في عشرة
 وقع على تسعة سواء
 والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم خطفه على قوله امنوني فعشرة فاما الباء فيجب
 الاعراض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيتكم من اهل الحصن عوضا عن
 امانى وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل فعرنا ان الصحيح قوله امنوني فعشرة ولو
 قال امنوني ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سواء لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا
 تين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه
 التعقيب بلامهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير
 عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتعمض هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
 مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني
 استغنى عن ذكره فانياب الباء حينئذ تعيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * ثبت بالدهن *
 وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب
 الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة
 على معنى العوض بل هي لمعاني جمة فافهم * ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكر ان تحلل الباء بين
 حروف العطف غير مناسب لان الظاهر نسق التجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها
 فقير فاسد على ما ذكرنا * ولو قال اقبح لكم على انى آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان
 يؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في اللطف وقد جعل نفسه في جملة العشرة
 الذين اتمس الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سواء كان هو آتيا في احد
 عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرا
 لنفسه والمظروف غير اللطف * قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه اللطف ولا يتحقق ذلك في العدد الا
 بالطريق الذى قلنا هو وان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين
 تؤمنونهم * فان قيل فاذا لم يمكن جملة على معنى اللطف حقيقة ينبغي ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى
 فادخلني في عبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه * اخبار افي جذوع النخل * وباعتبار الوجهين يثبت
 الامان لعشرة سواء * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك في
 ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلهذا لانحملهما على المجاز ثم الخيار في التسعة الى الامام
 لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواء من العشرة في التعيين
 لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على
 ان يكون هو معيّنهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا لالامان لتسعة بغير اعيانهم فاليه
 بيانهم * ولو قال امنوا الى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اى عشرة شاء فان اختار
 عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواء فالعشرة امنون وهو في لانه ما
 استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة منكورة ولكن بقوله لى شرط لنفسه ان يكون ذا حظ
 ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرنا انه ذو
 حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيما وراء ذلك كنفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا الى
 عشرة على عشرة
 لا غير ولرأس
 الحصن ان يدخل
 نفسه فيهم والخيار
 فيهم اليه وذلك يخرج
 على هذه الاصول

نصافان عين نفسه في جلة العشرة صار آمنة بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة
سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا
لا جلي عشرة و او جبو الى حق تعين عشرة تؤمنونهم * وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية
وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد اذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه
فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ فاجذو قتل * وقيل صاحب القصة ابو موسى
الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه سابور ملك السوسى عشرة من اهل
بلته ونسى نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرير شمس الائمة رحمه
الله * وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك
آخره لانقاء الساكنين وهي على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال
وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى
على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو صحيح ام سقيم قاعداً قائماً الى آخر ماله
من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال
والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف * قال سيويه كان القياس ان يكون
شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد
كالصفة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين
تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى تصور
وقوع الشرط عليه * وذكر في الصحاح اذا ضمت اليه ماصح ان يجازي به كقولك كيفما
تفعل افعل * واذا ثبت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته انت طالق
كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بان ان لا الى عدة ولا مشية
لها وان كانت مدخولاً بها فان تطليقة الواقعة رجعة والمشية اليها في المجلس بعد ذلك * فان شئت
البينة وقد نواها الزوج كانت بينة * وان شئت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثاً وان شئت
واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلثاً فهي واحدة رجعية * وان شئت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة
بينة فهي واحدة رجعية لانها شئت غير مانوى واوقعت غير مافوض اليها فلا يعتبر * وعند
ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يقع عليها شئ ما لم تنشأ فاذا شئت فالتفريع كما قال ابو حنيفة * وعلى
هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت عتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول
الشيخ والابطل ولا يقع عندهما ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط * فلو شاء عتق على مال او الى
اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر * وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت
ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضاً الى
مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف
وهو سؤال عن الحال
وهو اسم للحال فان
استقام والا بطل
ولذلك قال ابو حنيفة
رحمه الله في قول
الرجل انت حر
كيف شئت انه يقع
وفي الطلاق انه يقع
الواحدة ويبقى
الفضل في الوصف
والقدر وهو الحال
مفوضاً بشرط بنية
الزوج وقالا مالا
يقبل الاشارة لخالفه
ووصفه بمنزلة اصله
فتعلق الاصل بتعلقه

ما لم تشأ وهذا لأنه لما فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً للنفس الطلاق إليها ضرورة
 ان الوصف لا ينفك عن الاصل * بوضوحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
 كالينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية فن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون وصف
 لا يوجد وهو معنى قول الشيخ في تعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اى وصف شئت
 مقوضاً إليها * و ابو حنيفة رحمه الله يقول انما تأخر الى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم
 يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزاً اصل الطلاق ومقوضاً للصفة الى
 مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي العلق لا مشية له في الصفة بعد ايقاع الاصل
 فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع
 الاصل عند ابى حنيفة بان يجعله باناً وثلاثاً على ما عرف فيصح تفويضه إليها فان قيل الطلاق بعد
 الوقوع يحتمل وصف الينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثاً فينبغي ان لا يدخل في تصرف
 المرأة بقوله كيف شئت * قلنا لا يحتمل ان يصير ثلاثاً بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يتبدل في نفسه
 حقيقة ثم بانضمام الثنتين اليه يتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة وصار مؤثراً في الحرمة العليظة
 فصار في معنى الصفة له فيصح تفويض الزوج إليها بلفظ كيف * بوضوحه ان الاستخبار عن وصف
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود اصله يقدم وقوع اصل الطلاق في ضمن تفويضه المشية
 إليها ان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول
 خليلي كيف صبرك بعدنا * قللت وهل صبر فيسأل عن كيف * بخلاف قوله كم شئت لان
 الكمية استخبار عن العدد فتقتضى تفويض العدد الى مشيتها واصل العدد في المعدودات
 الواحد الا ترى ان من قال لاخر كم مك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
 شئت او ان شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعاً في الامكنة
 كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كما انه قال انت طالق في اى مكان شئت الطلاق *
 فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق
 الاصل باوصافه بالمشية كافي قولك افعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف
 في قوله انت طالق كيف شئت دالاً على ان ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيته كما انه في قوله
 افعل كيف شئت يدل على ان الفعل يتكون منه بمشيته * قلنا اما لا ننكر دخول كيف على
 معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل
 وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
 في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف
 عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل * فاقاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
 وما قاله معاني كلام الناس عرفوا استعمالاً كذا في الاسرار والمبسوط * واعلم ان معنى الاستفهام
 قد يسلب عن كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى

كيف يصنع أى الى الحال صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال أى انه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كافي مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشية ويبقى الفضل على اصل الطلاق في الوصف أى اليئونة * والقدر أى العدد * وهو الحال أى الفضل هو الحال التى تدل عليها كيف مفوضا الى المرأة * بشرط نية الزوج يعنى فى حق المدخول به لانه لا يبق فضل بعد الوقوع فى حق غير المدخول به ليتعلق بالمشية كافي الحرية * ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين اليئونة والعدد فمحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين * وعن ابى بكر الرازى ان نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوى فى مختصره ان لها ان يجعل الطلاق باثبات او ثلاثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله فقد جعل الطحاوى المشية اليها فى اثبات وصف اليئونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا او واحدة باثبات يقع ما وقعت بالاتفاق * اما على اصل ابى حنيفة فلان الزوج اقام امراته مقام نفسه فى اثبات الوصف * والزوج متى اوقع طلاقا رجعا يملك ان يجعله باثبات او ثلاثا عند فكذا المرأة * واما على قوله ما فكذلك تملك ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على أى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية * وقالا ما لا يقبل الاشارة أى ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح ونحوها * فحاله مثل كون الطلاق مثلا باثبات او رجعا * ووصفه مثل كونه سنيا او بدعيا * والاظهر انه مترادف * بمنزلة اصله لان وجوده للممكن معاين محسوسا كان معرفة وجوده باثباته او وصفه كوجود النكاح يعرف باثباته وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثباته وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفقرا الى وصفه كافتقار وصفه فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف بتعلق الاصل الذى هو بمنزلة التبع من وجهه علقه ايضا بقوله (واما كم فاسم) لكذا كم اسم غير متمكن موضوع للكتابة عن الاعداد * وفى الصحاح كم اسم ناقص بهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية * فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وينقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رآيت بخط شيخى رحمه الله معلما بعلامه البردوى * وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كذا كرناو العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كافي قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلق او طليقة واحدة واما مذكور كافي قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذى هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذى هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت

واما كم فاسم للعدد
الذى هو الواقع

طالق اى عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة
والثنتين والثلاث * ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ما ذكرنا
اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث قاسم لكان مبهم) حيث اسم مبنى من
ظروف المكان كاي وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبهاً به بالغايات لانها
لم ينجح * الا مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يذنبها على الفتح استنقالا للكثرة مع الياء *
ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لفة فيه ايضا ولا يصح اضافته الى
المفرد واماما يقول الناس من حيث اللفظ بالكسر فخطا وانما الصواب هو الرفع على ان يكون
مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت وانحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية
ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغوز كره ويبقى
ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذا قال كذا المكان بقى قوله انت طالق
شئت فينبغي ان يقع الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد
والكفاية * قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لمشاركتهما في الابهام
فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالفاء * فان قيل لم يحمل بمنزلة اذا ومتى
حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية * قلنا جملة مجازا لحرف ان اولى
اذ هو الاصل في باب الشرط وما ورائه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اُعاد ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو
مقصود الباب * وحكمه اى حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي * تعين الكلام اى بنفسه * وقيامه
اى قيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه الذى دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من
غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اى الصريح
في اثبات الحكم عن العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما
يثبت الحكم حتى لو قال يا خرا او يا طالق او انت حرا وانت طالق او حررتك او طلقتك يكون
ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك
لو اراد ان يقول سبحان الله فجبرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق
لما ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجهه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين
الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانته لا قضاء * وفصل الطلاق
والعتاق عن النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك
النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اى بهذا اللفظ الا بالنية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد
تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

وحيث اسم لكان
مهم دخل على المشية
والله اعلم

(باب الصريح)

(والكناية)

مثل قول الرجل
بعت واشتريت
وهبت لانه ظاهر
المراد وحكمه تعلق
الحكم بعين الكلام
وقيامه مقام معناه
حتى استغنى عن
العزيمة وكذلك
الطلاق والعتاق
وحكم الكناية ان
لا يجب العمل به الا
بالنية لانه مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل
ان يصير متعارفا
ولذلك سمى اسماء
الضمير كناية مثل
انا وانت ونحن

متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية * فاما اذا صار متعارفاً فقد صار صريحاً مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً * ولذلك اي ولا ستتر المراد سمي اسماء الضمير كناية وقد بيناه في اول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعني انهم سموا الالفاظ التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنيات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبينة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنيات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلاً يدل على البيونة ولا بد لها من محل تحله وتظهر اثره فيه ومحلهما الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثره فيه لانا لا ندري اي محل اراده * فلذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنيات الحقيقية * فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازاً ولهذا الابهام الذي ذكرنا احيج فيها الى النية ليتعين البيونة عن وصلة النكاح عن غيرها * فاذا وجدت النية اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البيونة فيها وكان اللفظ تاملاً بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله * فان قيل لانسل انما سميت كنيات مجازاً بل هي كنيات على الحقيقة لان الكناية ماهو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخل في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت على حرام الا ببيان من جهة المتكلم منزلة المجمل * وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجديها نفعاً لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعاني لانه ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب انه بني الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنيات وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البيونة والحرم الى شيء آخر بل تقتصر عليهما اذ ان يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ماهو الاصل فيها وهو الانتقال الى شيء آخر لا تكون كنيات على الحقيقة ولا نسل على ما بينا ان ماهو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البيونة والحرم والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ماهو

وسمى الفقهاء الالفاظ الطلاق التي لم يتعارف كنيات مثل البائن والحرام مجازاً لاحقيقة لان هذه كانت معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنيات فسميت بذلك مجازاً ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح

المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل الجراد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القائمة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرناه ان اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فخرج به عن حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اعني ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى ان الواقع بهار واجع وبه اخذ الشافعي * ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتملك وعندنا هذا اللقب مجاز كما بينا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة لو اثبتت الحرمة الفليظة او لوجوب العوض * وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبواين فكم يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البواين * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البواين وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العتول عن الحقيقة الى غيرها * حجة الشافعي قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا بالاعوض او بمعنى العدة او باتبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتصبيص على القطع كالهبة لما شرحت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتصبيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بواين فلا يجوز ان ياتوا صريحه لانا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بواين عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلق نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بواين فانها تطلق بطلقة رجعية بخلاف لانها لم تملك الاطلاقا وبواين انما يعمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقة فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لان لم يجعل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق بواين لا يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الاسقاط خيار الرجعة * وجئنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * ويانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها

بواين وانقطعت بها

الرجعة

بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للحاجة الى التفصى عن هذه الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكا للزوج بملك النكاح وبالدخول يتأ كدملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الازالة وكذلك بملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما بملك الاعتياض عما هو مملوك له ثبت ان الابانة مملوكا له فكان ايقاع الينونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما يمكن * وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به مالم يفسد في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجمع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجمعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام النكاح لا يقال حرام حلال مبادلة من زوجها منكوحه فاذا لم يكن في معنى المنصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعث بحمل البيع بخيار والبيع البات فاذا قال بعبا بآنا يزول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وههنا قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه لالضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح * وما استدلل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد افادنا الدلالة على ذلك قتيبن ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس قاس على المعدول عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنيات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما عذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم واردة الملزوم كما قال الشافعى في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة * ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا باينة لان وقوع الينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه * الان قوله اعتدى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك او اعتدى نعمي عليك او اعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء * وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجب له يصح الامر به فقدم الطلاق عليه

الا فى قول الرجل
اعتدى لان حقيقتها
الحساب ولا اثر
لذلك فى النكاح
والاعتداد يحتمل ان
يراد به ما بعد من غير
الاقراء فاذا نوى
الاقراء فزال الابهام
وجب بها الطلاق
بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا تنفع اكثر من واحدة وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق لان الطلاق سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسيبه * وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من الجواز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فبجواز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق بتحقيقا ولا تقديرًا * فان قيل كيف صح استعارة المسبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والجواز انها لا يجوز * قلنا قد بينا في ذلك الباب ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير أحدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خيرا * وكفى العلة مع المعلول * ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق * لانا نقول لما صارت هى فراشا اخذت حكم المتكوحه واخذ زوال هذا الفراش شبهها بالطلاق فوجب العدة لانها تثبت بالشبهة * او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطاقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة علة * وفي كلام الشيخ اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسيبه ولم يقل فاستعير المسبب لسيبه اذا الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول * وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق ما يبتنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشرط متصل بالشرط لا بحالة * وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة السبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين * وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه امان يحمل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقا وطلقتك او طلق نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الضيغة لان اعتدى امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل
مستعارا محضا عن
الطلاق لانه سببه
فاستعير الحكم لسيبه
فلذلك كان رجعيا

التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجيب باننا نجعله مستعاراً وعبرة من قوله كوني طالقاً وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تطلق باش او طلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ما ذكره شمس الأئمة في المبسوط والامام البرغري في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فمر فان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اي وكقوله اعتدى قوله استبرق رجك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوجة اخرى فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كإيدنا * وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيداً بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحين * اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي هل من قتل من اقاربها يوم بدر وترثهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت اني اكنفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقاً فلفت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقاً * الا ان نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتاً لها اي واحدة عند قومك او منفردة عندى ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتاً لتولية بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقوله اعطيتك جزيل اي عطاء جزيلاً فلا يقع الطلاق بدون البية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقاً صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقاً تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتدفع عنه كذا في الاسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحبي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثاً فوجهان * احدهما لا يقع الا واحدة لان منوبه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي توحيد مني بهذا العدد فكان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتاً لطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتاً لالطقة وان اسكن الهاء حينئذ يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرق رجك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتاً للطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عام لا بموجبه والاصل

والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الابالية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرك بالشهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصریح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذا قال لست بزنا يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت حده هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله اعلم

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان دلالة بمعنى اذ انوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة لاعمالا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في اليقونة وقطع النكاح بخلاف البيان ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للفهم والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح * وهذا اي ولان في الكناية قصور عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصریح النسبة الى الزنا بان قال زنت او انت زان * وكذا في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او اقعنتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها * وكذا لو قال لامرأة جاءك فلان جاعا حراما او قال لرجل فجبرت لفلانة او جامعته لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رجه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايحجب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا لانه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول فيما رماه والحريص على الشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري * يخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغيبة كقولك انت في المخاطبة كذا في الاسرار * والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويذكر ولا يوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح * وفي الكشف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظ الموضوع والتعريض ان تذكر شيئا يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئت لك لاسلم عليك ولا نظر الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما ان افلست بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رجه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمرو رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاطبة مع الغير نسبة صاحبه الى شين وتزكية نفسه لان يكون قذفا لغيره واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الاثمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون
اموالهم كاموا لنا ودمائهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندري بالشبهات كالحودود وما يثبت
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا وجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا * وانما يعنى العبد في قوله
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك
فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء واوقفنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾

﴿ الوقوف على ﴾

﴿ احكام النظم ﴾

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريد به الضمير في له واريد براجع الى
ماوفي به راجع الى الكلام * وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصد تعرض
للمعنى والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت ينظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان *
الا ان الضمير عائدا الى ماى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له
* وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد
منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضى الامام في التوقيف ثم الاشارة من النص بمنزلة
التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل
وتبيين ثم قد وجب العلم بوجوبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انها سواء
في ايجاب الحكم اي ثبت الحكم بهما قطعاً * الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق
عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي
رحم الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحببن الذي قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم * سيقب الاية ابيان منزلة الشهداء وعود رجايتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم
لانه تعالى سماهم احياء و صلوة الجنائز غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم
ان صلواتك سكن لهم * عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات
حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فزجج العبارة على الاشارة *
هكذا ذكر في بعض الشروح * ولقد قل ان يقول الاشارة ليست ثابتة لان المراد من الحيوة في قوله
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من
الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجائزة اي تعطف وتروح عليهم بالدعاء عند اخذ
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة
التفسير فلا يثبت التعارض اذ دلالة الآيتين على صلوة الجنائز نفيا واثباتا * والنظر الملايم قوله
عليه السلام في النساء * انهن ناقصات عقل ودين * فقيل ما نقصان دينهن قال * تعقدن احديهن في فعر
يبتها شطر دهرها * اي نصف عمرها لان الصوم ولا تصلى سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

وهو القسم الرابع

وذلك اربعة اوجه

الوقوف بعبارته

واشارته ودلالته

واقضائه اما الاول

فما سبق الكلام له

واريد به قصد

او الاشارة ما ثبت

بنظمه مثل الاول الا

انه غير مقصود ولا

سبق الكلام له وهما

سواء في ايجاب

الحكم الا ان الاول

احق عند التعارض

من ذلك قوله تعالى

وعلى المولود له رزقهن

وكسوتهن سيدق

الكلام لا يوجب النفقة

على الوالد

وفيه اشارة الى ان
النسب الى لا بالانه
نسب اليه بلام الملك
وفيه اشارة الى ان
للأب ولاية التملك
في مال ولده وانه
لا يعاقب بسببه كالمالك
بملوكه لانه نسب
اليه بلام الملك وعليه
تبنى مسائل كثيرة
وفيه اشارة الى انفراد
الأب بتحمل نفقة
الولد لانه اوجبها
عليه بهذه النسبة ولا
يشاركه احد فيها
فكذلك في حكمها وفيه
اشارة الى ان الولد
اذا كان غنيا والوالد
محتاجا لم يشارك الولد
احد في تحمل نفقة
الوالد لما قلنا من النسبة
بلام التملك

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي * وهو معارض بما روى ابو امامة
الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الخيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام *
وفي بعض الروايات اقل الخيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولها واكثر عشرة ايام وهو
عبارة فترجع على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما منكم * مثل اليهود والنصارى * كرجل
استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط غير اطعمتم اليهود الى نصف النهار على
قيراط قيراط فقال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعممت النصارى
من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى
مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فاتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس
الا انكم الاجرمين * فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا وقل عطاء قال الله تعالى
* وهل ظلمتكم من حكمكم شيئا * قالوا الا قال فانه فضلي اعطيت من شئت * سيق لبيان فضيلة هذه الامة
وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل
الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر
اكثرا من وقت الظهر * وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام * انه صلى الظهر
في اليوم الثاني حين دار ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين *
وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمدو الشافعي وعامة علماء على الاشارة * وجواب ابى حنيفة
مذكور في موضعه قوله (فن ذلك) اي من الثابت بالاشارة * او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة
نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجاع لا يصير
احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابه بحال فدل انه صار احق به نسبافان قيل الولد ينسب الى
الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافادة تخصيصه بالاب قلنا فافادته تظهر في
الامور التي يميزها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فغير تفرقها
جانب الاب دون الام * ان للأب ولاية التملك اي له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن
ليس له حق ملك في الحال حتى جازل لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته
بمنزلة الشفيع فان له ان يملك الدار المبعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب
فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطى جاريته
فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اي بسبب ولده حتى لو قتل
ابنه لا يقتل منه ولو قذفه بان قال زنيته لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كالمالك
بملوكه اي كالا يعاقب المالك بسبب بملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه
اي على ثبوت حق التملك للأب مسائل كثيرة * منها انه لا يحجب وطى جارية ابنه وان قال علمت انها
على حرام * ومنها انه لا يجب عليه العقبوط ثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك * ومنها
انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا * ومنها انه اذا
انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان * وفيه اي وفي قوله تعالى * وعلى المولود له *
* اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد * لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوى الارحام خلافا لاشا فعي رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوب اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه وقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنات البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاخص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى في هذا النص فانه جعل بمجموح الآية منزلة نص واحد قال شمس الاثمة وفي قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يحجر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمالة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى * وعلى الوارث مثل ذلك * ولكن قد ثبت في قرآءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك * والشافعي يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الاباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة * وعلى الوارث على هي المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما * ولكننا استدلل بقول عمرو زید رضي الله عنهما فانهما قالوا وعلى الوارث اى وارث الولد * مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة * ثم نفي المضارة لا تختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفي المضارة لقليل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دلالة معطوف على قوله وعلى المولود له * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابد * والمعنى فيه ان القرابة القرية يفترض وصلها قطعها للموردين في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطعية الرحم ولهذا اخص له ذى الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلي بالام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة في كل مسيق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كافي السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة * قلنا نحن نعلم ان سؤقه لا يحجب النفقة ولكن لانسلم ان سؤقه لبيان ان ما اخذنا للاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة * وفيه اى وفي قوله * وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم ثابت بقدر العلة لان انعم بآزاء الغنم قوله (وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن) اشارة الى (كذا قيل المراد من الآية المنكوحات بل ليل ذكر الرزق والكسوة وانما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال * فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن * والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد بالطلاق بدليل انه اوجب ذلك

ومن ذلك قوله تعالى

وكلا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط
الاسود من الفجر
سيأتي الكلام لباحة
هذه الامور في الليل
ونسخ ما كان قبله من
التحريم وفيه اشارة
الى استواء الكل في
الحظر لانه قال ثم اتوا
الصيام اي الكف
عن هذه الجملة فكان
بطريق واحد فلم يكن
للجماع اختصاص
ولامزية وفيه اشارة
الى ان النية في النهار
منصوص عليه لقوله
تعالى ثم اتوا الصيام
بعد اباحة الجمل الى
طلوع الفجر وحرف
ثم للتراخي فتصير
العزيمة بعد الفجر لا
مخالفة لان الليل لا
يقضى الاجزاء من
النهار الا تجاوزنا
تقديم النية على الفجر
بالسنة فلما ان يكون
الليل اصلا فلا وفي
اباحة اسباب الجناية
الى اخر الليل اشارة
الى ان الجناية لا تنافي
الصوم فحين اصبح

جنباً

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون
في الآية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كقوله ابو حنيفة
رحمه الله * ووجهه ان الآية سقت لبيان وجوب اجرة الارضاع على الاب وفيها اشارة الى
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجمالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
مجهول الصفة والنوع كقوله عليه السلام لهند * خذي من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدتك
بالمعروف * وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع
الجمالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجمالة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في
العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى والدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون
ولدهم في حجرها فصارت كبيع ففاز من صبرة * وذكروا في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تنكس كسوة الاصل وتطعم طعامهم فكانت
الكسوة مجهولة جمالة تقضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اي ومن
الثابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى * وكلا واشربوا * الآية * الخيط
الابيض طرف يابض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط * ومن الفجر
متعلق بالخيط الابيض * والمراد بين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض
في الافق * ونسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او قد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس
من الغد وكان ذلك صوماً فنسخ بهذه الآية * وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي
رحمه الله اذا اكل او شرب متمدا في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص
بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من مخطورات الصوم لوجوه تدكر بعد فلا
يمكن إلحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهم ادونه فبق وجوب الكفارة مختصا بالجماع
نقال الشيخ في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب
ليلائم امر بالكف عنهما جملة بقوله * ثم اتوا الصيام الى الليل * اي الكف عن هذه الاشياء فكان
حظر الكل بطريق واحد لثبوتها بخطاب واحد فصارت الركن هو الكف عنهما جملة وصارت الجملة
نقايض هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر
والجناية على الصوم * ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى * اقيموا
الصلاة * ثم تقاوت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود * لاننا نقول ثبت ذلك بقوله عليه
السلام * اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجدا كثيرا * وقوله عليه السلام لثوبان حين
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة * عليك بكثرة السجود * ولمن سأله عن انقضاء الجنة اعنى على

نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مربية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة فيما يرجع الى ذلك الخطاب وهو الوجوب متساوية ايضا على اننا لنسلم ان اركانها ثبتت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة بمجمل الخطاب على حدة مثل قوله تعالى «وقوموا لله قانتين» بالياء الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيه اى وفي هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله * ثم اتوا الصيام الى الليل * وحرف ثم للترخي فاذا ابتداء الصيام بعده حصلت النية بعد ماضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء لكننا جوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يبنو الصيام من الليل * وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد قلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء والتأهب له لالاكال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لالتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة او للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الحلي السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم الركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على ان الآية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجب الا مساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور متمثلا وان يكون الا مساك مسوما شرعا بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجوده للحال مقارنة له والاخر وجوده في الليل لجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في اول اجزاء النهار فاذن كانت الآية دليلا انها كذا ذكر في طريقته * وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فلا غتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة والاوجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يسع للفعل فيكون رد الماذن اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبيا فلا صوم له * قاله محمد ودرب الكعبة مع ان هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبيا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان * وما اول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة وهي ان يكون مخالط الا له فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما في ما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم * والكفارة الفعل التي من شأنها ان تكفر الخطيئة * ثم انها تأدى بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تملك عندنا وهو مذهب على رضي الله عنه فانه قال في تفسير الآية لكل مسكين غداؤه وعشاؤه * واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري

ومن ذلك قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين
الآية سياقه لا يجاب
نوع من هذه الجملة
على سبيل التخيير
وفيه اشارة الى ان
الاصل في جهة
الاطعام الاباحة
والتملك ملحق به لان
الاطعام فعل متعد
مطاوعه طم يطعم وهو
الاكل فالاطعام جملة
اكل كسائر الافعال
اذا تعدت بزيادة
الهمزة لم تبطل وضعها
وحققتها فاذا لم يكن
مطاوعه ملكا لم يكن
متعديه تملكها هذا
واضح جدا

والاوزاعي* وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير*
قال شافعي يقول الاطعام يذكر للتملك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله
وهبتك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا وانما يكون اباحة اذا قل اطعمتك هذا الارض لان عينها
لا تطعم فينصرف الى منافعها التي تطعم معنى بالزراعة مجازا* ولان المقصود سدخلة المسكين
واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكين فلا يتأدى الواجب به كافي الزكاة وصدقة الفطر الا
تري ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا يتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اغار المسكين ثيابا
بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام* وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الآية وقالوا انها
تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتملك فان الاطعام فعل متعدى الى
مفعولين* مطاوعداي لازمه طعم بضم طاء لانه متعدى مفعول واحد فكان بمنزلة الا لازم بالنسبة اليه
وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخل الهمة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر
ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام
جعل الغير طاعما اى آكلنا فترى ان صحة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به طعمما ويصير الغير به
طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتيم فعله اطعما
ويحصل به اتلاف الطعام عنه ويتمز والى عن ملكه* وان التملك امر زائد على الكتاب فلا يصار
اليه من غير حاجة وضرورة* الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال
اطعمه ولا يشترط الزيادة* والدليل عليه انه تعالى قال* من اوسطما تطعمون اهليكم* والمتعارف
من اطعام الامل طعام الاباحة دون التملك* وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المسكين
والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى
المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التملك وكذا التملك
اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل
المؤنة* وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كما ذهب جده بن سهل وداود بن علي الا صبهاني لما ذكرنا
ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز
ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول
على حقيقته* الا انا جوزنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء
حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي
امر باطن فاقم الملك* فقام قضاء الحوائج فكان التملك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا*
الا ترى ان التملك الى الفقير في باب الزكاة قام مقام دفع حوائجه لما عرف في مسئلة دفع القيم
فتبين ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى* ولقاتل ان
يقول التملك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل* فان اردت الاول فلا نسلم ان
تملك منوبين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج* وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه
لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
الاكل* وذكر في شرح التأويلات ان التملك انما جاز لانه طريق يتوصل به الى التعمم والاكل

فمن جعل التملك
اصلا كان تاركا حقيقة
الكلام ومعنى الحاق
التملك به خلافا لبعض
الناس ان الاباحة
جزء من التملك
في التقدير والتملك
كله لان حوائج
المساكين كثيرة يصلح
الطعام لقضاء كل نوع
منها الا ان الملك سبب
لقضاءها فاقم الملك
مقامها فصار التملك
بمنزلة قضائها كلها
باعتبار الخلافة عنها
ومن هذه الحوائج
الاكل فصار النص
واقما على الذي هو
جزء من هذه الجملة

فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل على هذا النصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه في المعنى

وهذا بخلاف الكسوة
لان النص هناك تناول
التملك لانه جعل
الفصل في الاول
كفارة وهو الاطعام
وجعل العين في الثاني
كفارة وهو الثوب
لان الكسوة بكسر
الكاف اسم للثوب
وبفتح الكاف اسم
للفعل فوجب
ان يصير العين كفارة
لا المنفعة وانما يصير
كذلك بالتملك
دون الاعارة فصار
النص هنا واقعا على
التملك السدي هو
قضاء لكل الحوايج
في المعنى فلم يستقم
التعدي الى ما هو
جزء منها وهو مع ذلك
قاصر لان الاعارة
في الثياب منقضية
قبل الكمال والاباحة
في الطعام لازمة
لامر دلفعل الاكل
فيها فهما في طرفي
تقيض مع التفاوت
الذي بينا وكان قول
الشافعي رحمه الله في
قياس الطعام بالكسوة
في الفرع والاصل
مما غلطا

وتمكن لذلك فاقم مقامه بطريق التيسير * والضمير في مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوايج
والتأنيث لتأنيث المضاف اليه * فاستقام تعديته اي تعديته حكم النص بطريق الدلالة * هو
مشتمل على هذا النصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة * وغير النصوص عليه من
قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز
فينبغي ان تنحى الحقيقة * قلنا انما جوزنا التملك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام
رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه يرد هامتى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم
الثابت بدليل النص لا يمنع التأنيث قوله (الكسوة كذا) * ذكر في المغرب الكسوة اللباس * وفي
الصالح الكسوة واحدة الكسي * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة
لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كفاي
الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الاتاء *
ثم الفعل قد يكون تملكاو قد يكون اتلافا بلام تملك كالتحرير والكسوة لانصير كفارة بالاتلاف
لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فليبقى الا التملك واذا اعارهم
الثوب فانيها تملك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل
المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام
خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالنقيير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير
فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله
هبة مجازا بدلالة الحال لانما جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعمها الابان بصير الطعام
مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعمته فني كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح
مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعدد الى مفعولين وتأثيره
في المفعول الاول يجعله طاعما كباينا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عبيده يجعله مملوكا للطعام
لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطعام لان الطعم فعل
اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو
سبب الطعم ومقتضى اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في
العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طريقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير
له في الثاني وذلك بالتملك فحين بهذا انه اذا ذكر كلاما مفعوليه كان دالا على التملك فالما اذا حذف
المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسألة
فلان يملط ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما
لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني
لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في
قوله اطعمتك هذا الطعام فكلاما مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه
هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

الكشاف والنظيرى * وفي تاج المصادر الكسوة پوشايدن * وذكر في التيسير في قوله تعالى * او كسوتهم * ان معناه الالباس وهى مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوفا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركين الالباس واللباس وعلى تقدير كون الالباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التملك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزءا من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعدما لبسه المسكين يوم امثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التملك اليها فلما لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءا من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما في طرفي تقيض اى الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة يخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الخالق التملك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لا يؤدى معنى التملك ههنا والتملك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتملك في الكسوة اى كل واحد منهما يخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتملك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل معا غلطا * اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوفا عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوفا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبتان مما يكون معتادا في كل موضع الغداء والعشاء او الغدا آن او العشاء آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

وفيه إشارة الى ان المساكين صاروا مصارف بحوائجهم فكان ﴿ ٣١٨ ﴾ الواجب قضاء الحوائج لأعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الأقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اي وفي هذا النص * إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد يجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كافي الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة * ثبت هذه الإشارة بالفعل اي بإيجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لابد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا اعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشرة حاجات * وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اي بإضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اي دل ما ذكرنا ان المقصود قضاء الحوائج لأعيان المساكين دلي كذا * وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ايتي من الخروج عن الذي ارتكب بأسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم ربما عجلته ميتة فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم تجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والتماء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادة فلا يحصل المقصود * يوضح ما ذكرنا ان اربعة اماناء من شعير ما صليحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤدى بها الى الفقير ثم يسترد هامة بشرآء او هبة ثم يؤدى بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان التجدد الوصف تأثيرا في بدل الدين * فان قيل هذا اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليه ما فسقط

ثبتت هذه الإشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الغني لا يتحقق كتمليك المساكين لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد اقمنا التملك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجدها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهراً لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالباً فافتناه مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضي اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه ما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقيم مقام تجدد الحاجة فافتنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله والمالم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما تيسر العبادة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * للعشرة اى للاثواب العشرة * الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفي بعض النسخ انها اى الساعات * غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة في المبسوط ولم يذكر اى محمد ما لو فرق الفعل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا يتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فلما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس لانه نهاية فاذا فرق الدفوعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسما مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سدا لخلة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم يملكه والطعام لا يتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سئذ كر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخر * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال اواكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلامك بفعله لا بفعله غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص ائمة * قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعني به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض
مشايخنا يجوز الاداء
في يوم واحد الى
مسكين واحد العشرة
كلها في عشر ساعات
لما قلنا الا انه غير معلوم
فكان اليوم اولى
وكذلك الطعام في حكم
التملك مثل الثوب
والاباحة لا يصح الا
في عشرة ايام ولا يلزم
اذا قبض المسكين
كسوتين من رجلين
فصاعدا جلة انه يجوز
لان اداء كل واحد في
غيره في حكم العدم فلم
يؤخذ بالتفريق واما
دلالة النص فثبت
بمعنى النظم ائمة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلانعيده * وانما نعي بهذا اى بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لا بداء الغاية لا البيان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى الغوى للكلام لامن اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * واعدة متعلقة بالمقصود لابطاها اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى الغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلاام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلاام ولهذا وحلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يبحث لفوات معنى الايلاام الذى هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى الغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلاام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى الغوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلاام فالثابت بمعنى الايلاام ثابت بدلالة النص وكذا التأقيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة باللفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فظاهر التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأقيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشم والقتل فوق الايذاء في التأقيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لانه كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كائن النص تناوله * الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجود النظم والمعنى الغوى وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى الغوى فتقابل المعنيين وبقى النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجحت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانه المأ وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى وبعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فمرقنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجعنا الاشارة على الدلالة * حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الرد لان

وانما معنى هذا ما ظهر
من معنى الكلام لغة
وهو المقصود بظاهر
اللغة مثل الضرب
اسم لفعل بصورة
معقولة ومعنى
مقصود وهو الايلاام
والتأقيف اسم لفعل
بصورة معقولة ومعنى
مقصود وهو الاذى
والثابت بهذا القسم
مثل الثابت بالاشارة
والعبارة الا انه عند
التعارض دون الا
شارة حتى صح اثبات
الحدود والكفارات
بدلالات النصوص

ولم يحز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالفة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في
دلالات الكلام مثاله
انا وجبنا الكفارة
على من افطر بالاكل
والشرب بدلالة
النص دون القياس
وبيانه ان سؤال
السائل وهو قوله
واقعت امرأتى
في شهر رمضان وقع
عن الجنابة والمواقعة
هينها ليست بجنابة
بل هو اسم لفعل
واقع على محل مملوك
الا ان معنى هذا
الاسم لفة من هذا
المسائل هو الفطر
الذى هو جنابة وانما
اجاب رسول الله
عليه السلام عن حكم
الجنابة فكان بناء على
معنى الجنابة من ذلك
الاسم والمواقعة آفة
الجنابة فثبتنا
الحكم بذلك المعنى
بعينه في الاكل
لانه فوقه في الجنابة
لان الصبر عنه اشد
والدعوة اليه اكثر
فكان اقوى في الجنابة
على نحو ما قلنا في التيمم
مع التأنيف فن حيث
انه ثابت بمعنى النص
لا بظاهره لم نسهم عبارة

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردة مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا
اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص * واجباب الرجوع على غير ما عرّفناه
روى ان ما عرّفنا وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ما عرّف وصحابي بل لانه زنى
في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يحز بالقياس)
اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان
القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة
* ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله
في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للاتمام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرّف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء
على الجنابات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل
لرأى في معرفة مقادير الاجرام واتمامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح
جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى * بخلاف
الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لفة فيكون مضافا الى الشرع * ولان
الحدود بما ندرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال
لان المعنى الذي يتعلق بالحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به
* وانما نبنى بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي يتعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة
الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على النعق باخبار الاحاد
في الحدود والكفارات ولا يجتمعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبينات
وان صدرت عن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والسيان قوله (مثاله) اى مثال
الثابت بالدلالة * وقوله دون النيباس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة
المقايسة في الكفارات ثم اثبتتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم
مناقضة قال ما ثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابي ما روى ان اعرابيا جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت
فقال واقعت اهل في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صنعة عنقه وقال
لا مالك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا
من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجر فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق
فقال خذ خمسة عشر صاعا فصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها مني ومن
عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها مني ومن عيالى فقال عليه السلام * كلما ننت وعيالك *
* وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولاشارة عن من حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميانه دلالة لا قياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع عن الجنابة
 على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عيناً تكن جنابة لانها وقعت
 على محل مملوكه فانه قد نص على واقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر
 وهو الجنابة على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان
 واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة
 في ذلك الوقت جنابة على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المفهوم
 من قوله واقعت في نهار رمضان اقعة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلا تنقل لها ما في * المنع
 عن الابداء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم
 الجنابة الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبيناً على السؤال خصوصاً ان الفصح
 العرب والعجم لا يمان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هوالة للجنابة * ثم معنى الجنابة على
 الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيها بذلك المعنى بعينه *
 وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعله ضرورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء
 الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
 اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع
 الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة
 هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجنابة على الصوم بالاكل
 والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالوقاع لورودها
 على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجهة للكفارة كانت الجنابة على
 ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فبين ان اثبتنا الكفارة
 في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى
 اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما
 يشبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بدان بانه حديث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف
 يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً بالغة
 بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان
 فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت اقعة مفهوم لاهل اللسان بلا شك
 فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المنازع
 فيه وقد اشتهر على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجنابة ام بالجنابة المقيدة بالدلالة
 المعينة وهي الوقاع لان خلفاً معنى الجنابة فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة
 * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كحرمة الضرب الثابتة بنفس التأنيف
 وقد يكون خفياً كشوئ الكفارة في المنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفيافا المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لدلالة * فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاباثبات التسوية بين البابين اذ لابد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل متفاوتت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراماً من المال ولمنافع البضع حرمة الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان والام الشديد عند عدمه فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به * وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على مامر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصارت ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كافي للاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه منساق للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتندم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فينقض ثم يندم بعد وجوده كالمحرّم مجامعا لاهله فصارت التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التي لم تنصاف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب افساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيماله داعيان لا يكون شرعا فيماله داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الواطئة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فوجود بعضها وجد بعض المبيع فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصالح موجبا للكفارة * اجيب عن الاول باننا لانسلم ان منافع البضع اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لحرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينمحي حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة تناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة تناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى بمنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مآثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المآثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومده وانما فسد صومه بفعلها وهو قضاء شهواتها وهذا وجبت عليها الكفارة ايضا لوجوب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجاءه ما تلزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان التزجيج بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كافعله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الواطئة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للعبرة او القوة وهما جاعلا قضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهرًا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واغوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل بما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس باننا لانسلم ان تناهى الجوع مبيح بل المبيح خوف التاف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الاحكام الجوع يقي ان خوف التاف شرط تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابى المعين وغيرهما قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا بينى ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى * معلوم بصورته وهى الغفلة

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضاً فاضيف الى صاحب الحق فصار عفو هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعاً عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يقلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى الواقعة بل يضغفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما الواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومعناه وهو انه
اي الناسى مدفوع اليه خلقه اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر شمس الائمة لفظ
الصورة * فقال النسيان معنى معلوم لغة وهو انه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له
فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اى عذر النسيان * فاضيف اى الفعل وهو
الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا * هذا معنى النسيان
لغة وهو كونه مطبوعاً عليه يعنى كون الناسى مطبوعاً على النسيان يفهم لغة من النسيان
وان لم يكن موضوعاً له كالايداء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط
بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعاً * في نظيره اى نظير
المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتاً فيه بالدلالة بالقياس لما عرف ان المعدول
به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة
الاكل في منافاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافياً مع النسيان استدلالاً بالاكل * فان
قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل
والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل
والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحوجه الى الواقعة لان النهار
ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به
النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم
يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص
لانه دونه * وصار اى الجماع ناسياً في الصوم * كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناسياً
في الصلوة حيث لم يجعل عفواً لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري
رحمه الله فجعل النسيان عذراً في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذراً في الجماع * والجواب
ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة
الوجود من حيث عموم السبب والجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة
اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت
ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل
غالباً في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفي عنه فلان يعفى عن
الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم
الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورداً في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمراً
في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تخصيصاً على انه يعطى عمراً ايضاً درهما
وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
* والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان لقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف
واراد به الضرب
بالسيف ولهذا الفعل
معنى مقصود وهو
الجنسية بالجرح
وما يشبهه

الوجوب * فان اريد نفى الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الخرق والغرق والرضح بالجحارة ونحوها * وان اريد نفى الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالعصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والعصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرطا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المقتل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجنابة بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايداء باظهار التضجر وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبهه الجرح عند ابي حنيفة رجه الله استعمال آلة الجرح مثل سجنات الميزان على احد الطريقين له في مسألة المقتل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبنى على المماثلة في الجنابة يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجنابة فان القصاص يبنى عن المساواة * وكذا قوله تعالى * الحرب والحر والعبد بالعبد * الآية وقوله عز ذكره * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * الآية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رجه الله عن كلاهما كما سنبينه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كمتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رجه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رجهما الله معناه اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا تطبق البنية احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى فى القتل بالقتل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد فى ان القود فى قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * ثابت بمعنى الجنابة على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان الاعتبار مجرد معنى الجنابة او الجنابة المنتهية فى الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح فى كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا تطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبنى على المماثلة فى الجنابة وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رجه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رجهما الله معناه ما لا تطبق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى قال لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطبق حله ولا تنفى

القصاص عند ابن حنيفة وهو قول زفر * وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق * وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية * وروى الطحاوي عن ابن حنيفة رحمه الله اذا قتله جرحا يجب القود باي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت * قالوا اننا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعدما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيونها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى * ولكم في القصاص حياة * وانتهاك الحرمة تناو لها بما لا يحل كذا في الصحاح * وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا يطبق النفس احتماله ولا يتبع معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها * فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعنى في تعلق العقوبة به * انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية لا ترى انه لو لم يضر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان اكل اى فما يكون جنائية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرمح والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكل في الجناية من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطبق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجرح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة توصل به الى اذهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كافي الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة * يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لامحالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرمح اولى لانه لا يرمى معه الحياة اصلا * والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري * والجواب لابن حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكرنا انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق النفس احتماله * لكن الاصل في كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاختبار فيه للكمال منه لان الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبتت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كما ثبتت في الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة * فالاصل في الزنا وقوعه في محل محترم حال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع انشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فايقوم بغير الوسيلة كان اكل والجواب لابن حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل الكمال والنفصان بالعوارض فلا يجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ * على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما ثبت مع الشهاب * وهنا الكامل مما قلنا اي من معنى الجناية * ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجنة * وباطنا بارقة الدم وفساد طباعه الاربع * هذا هو الكامل في النقص لان حيوة الادعي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان النفوت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * لان القود ما يندري بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا في مستقيم فيما يندري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتل من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانفي بهذا اي بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنائية على الجسم اي على البدن لا يدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنائية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل نفى الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطباعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اي بالجنائية على النفس بالنص وهو قوله تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع يعني بالنسبة الى الذمى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجنائية يعني من العباد لكن الجنائية على المعنى وهو الطبائع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرّب البنية ويريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصد او المجموع يبطل بطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا في تكامل الجنائية * ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعبر هناك تسهيل جميع الدم ليميز به الطاهر من النجس ولهذا اخص بقطع الاوداج والخلقوم عند التيسر * فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجنائية * اولى بمقالة * خصوصا في العقوبات لانها تندري بالشبهات * ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسألة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على قتل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور * قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في النقص على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا نفى بهذا الجنائية على الجسم لكننا نفى به الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجنائية ومعنى الانسان خلقة بدمه وطباعه فلا يتكامل الجنائية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات

فليرى وجوب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ ومأقوله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير عمدا القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواط على قولهما * والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعنى اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواط فقالا اللواط وايمان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح ان كان محصنين ويحسدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلًا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتض اطلاق الانتفاع فاوثر شبهة في الفعل * تملك الجمهور بان الزنا شرعا لغة اسم لفعل معلوم وهو ابلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لالفصد الولد ولذلك يسمى سفاحا * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه موجود في اللواط وزيادة * لانه اى لان فعل اللواط في الحرمة فوق الزنا لانه لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه اخش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفح الماء فوفا لان معنى النسل في الزنا معدوم قصد او في اللواط معدوم قصد او زيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذرو القاء البذر في محل لا يثبت يكون اشد تضييعا له من القاءه في محل يثبت على قصد ان لا يثبت لما منع من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاه من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الابلاج كما في الجماع لان الكفارة تبنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في اللواط يثبت بنفس الابلاج كما في الجماع لانهم سواء في استجلاب المنى الذى هو سبب الفسل وفي جاع البهيمية لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة * لانه تبدل الاسم من الزنا الى اللواط باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتب بدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كل العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ما عدا الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذى تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه * وهذا معنى الزنا لغة اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهدا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لان سلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد اوجبا حد الزنا باللواط بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواط وزيادة لانه في الحرمة فوفا وفي سفح الماء فوفا وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكمهما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فيهلك * ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطاً فقد احياء * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرضى له الاقدام نحتي لو اقدم يأثم كالأوكره على قتل انسان وفي اللواط لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاه * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذا الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قال لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود * فان قيل لانسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا هلاك الولد * وكذا زناه الخصى يوجب الحد ولما له ليؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلبة الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطنهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي * والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنایات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما يتجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في اللواط ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلية السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم بثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة بمعنى في الزنا بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يحتاج الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

الله قال وجبت
الكفارة بالنص في
الخطأ من القتل مع
قيام العذر وهو
الخطأ فكان دلالة
على وجوبها بالعمد
لعدم العذر لان الخطأ
عذر مسقط حقوق
الله تعالى وكذلك
وجبت الكفارة في
اليمن المعقودة اذا
صارت كاذبة فلان
يجب في الغموس وهي
كاذبة من الاصل اولى
فصارت دلالة عليه
لقيام معنى النص لكن
قلنا هذا الاستدلال
غلط لان الكفارة
عبادة فيها شبهة
بالعقوبات لا تخلو
الكفارة عن معنى
العبادة والعقوبة فلا
يجب الاسباب دائر
بين الحظر والاباحة
واقول العمد كبيرة
بمنزلة الزنا والسرقة
فلما يصلح سببا كالباح
الحض لا يصلح سببا
مع رجحان معنى
العبادة في الكفارة
وكذلك الكذب
حرام محض

وان يكون فيه افساد الفراش * غير معتبرة لا يجاب حد الزنا * معنى هي ليست بموجبة
للحد حتى ترجحوا الواطئة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة
ما ذكرنا من المعاني وهي في الواطئة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد في الحرمة من الخمر
فان حرمة لا ينكشف بحال وشرب الخمر يوجب مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن
محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله (ومن ذلك)
اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس
استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المنقذة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجناية
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للمحقوق فلا يجوز ان يكون
علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس
المعصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبا
العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمن
المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان تجب في الغموس
وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر العقوبة اذا حنث
فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس آكد * يوضحه ان اليمن
نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمن بالطلاق بشرط ماض على الكذب
توجب ما توجه اليمن بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمن بالله تعالى
توجب ما توجه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابتة لان كل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فلما شرعت لدفع الاثم وهو
يحصل بالجناية * وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القوديه او لم يجب كقتل
الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر اليها في دار الحرب
عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة
كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات
محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات
ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكاة والوقت
للصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لاعن المباح * وكفارات وهي تتردد بين
عبادة وعقوبة * امام معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

ابتداء تعظيم الله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خالبا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه وان يقع التكفير الابما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤدبها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتتلا على صفتي الخطر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة * الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين الموقودة قبل الخنث مع ان معنى العبادة فيها راجع سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدأثر بين الوصفين اى الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبث او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في الموقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا اشرفت في بيعة نصره الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المبايعة للبيعة وهي ايضا منتهى عنها بقوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايديكم * اى بذلة في كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها * والثاني ان اليمين الصادقة مقدمة مشروع بحلف بها في الخصومات وتلزم مناشرة فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الخنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الخنث غير مشروع فكانت دائرة بين الخطر والاباحة فصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الخنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والخنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا سببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنسية من وجهه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجع على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الخطر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دأثر بينهما اما الاباحة فن حيث انه

واما الخطأ فدأثر بين الوصفين واليمين عقد مشروع والكذب غير مشروع

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له. واما الحظر فمن حيث انه جنابة على العبادة وبه ترتفع
 النقوض من انه اذا افطر بالحر او بالزنا عدا فانه تجب الكفارة * وفي الاسرار بهذه
 العبارة * ولا يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل
 * باح في نفسه محظور بصومه كجماع الامل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق
 الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في
 رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
 حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة
 الفعل في نفسه لا يجاب الكفارة والحاقه بالحلل في نفسه لولا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب
 بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه خلال
 وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصير حراما محضا لما حل في نفسه لوجوده في محله
 * ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب
 الكبيرة المحضة فمما هو طاعة من وجه اولي * لانا لانسلم انها وجبت بالجنابة لانها رجوع
 عن الجنابة ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما
 يضاف وجوبها الى ديانتها واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالحجر
 العظيم) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله
 وان كان محظورا محضا * لان فيه اى في القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد
 عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتل الخطاء العمد قتل السوط والعصا *
 على ما عرف في تلك المسئلة * وذلك لان الثقل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو
 آلة التأديب الاترى ان اجراءه لا تأديبها والحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار
 الآلة * ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن
 حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة بما يحتاط في
 ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما ثبت بحقيقته * وقد جعله اى
 جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابي حنيفة في الكتاب اى في المبسوط شبهة العمد حيث
 اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب
 الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة
 رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال
 ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه العمد على قول
 ابي حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
 التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حريا مستأمنا عدا لم يلزمه الكفارة) يعني اذا قتله
 بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فانه لو قتله بالثقل يجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله

ولا يلزم اذا قتل
 بالحجر العظيم فانه
 يوجب الكفارة عند
 ابي حنيفة رحمه الله
 ذكره الطحاوى لان
 فيه شبهة الخطأ وهي
 بما احتاط فيها فثبت
 بشبهة السبب كما ثبت
 بحقيقته وذكره
 الجصاص في احكام
 القرآن وقد جعله في
 الكتاب شبه العمد في
 ايجاب الدية على
 العاقلة فكان نصا على
 الكفارة واذا قتل
 مسلم حريا مستأمنا
 عدا لم يلزمه الكفارة
 مع قيام الشبهة لان
 الشبهة في محل الفعل

* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالمثل وبانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عبدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنفي عن الدم بمقدار امان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة فانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب فيجعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت القوم في نفسه حين استأ من كما ثبتت القوم في ماله حتى يضمن بالانلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا اخر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير * فاعتبرت في القود اى اثرت في اسقاطه * لان القود مقابل بالحمل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل الحمل مع وجوب القصاص لان تقويت الحمل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة الحمل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا موكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لملكه ايضا لانه لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل الحمل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالحمل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل الحمل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن الحمل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في الحمل * وفي مسئلة الحجر اى القتل بالمثل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الاله ليست بالة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتم القدرة الناقصة فكانت داخلية في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل * نعمت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود ويجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى وما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والعموس قلنا المجود المشروع في السهو لا يجب بالعمداى

فاعتبرت في القود
لانه يقابل بالحمل من
وجه حتى نافي الدية
فاما الفعل فعمد محض
خالص لا تردد فيه
والعقوبة جزاء الفعل
المحض وفي مسئلة
الحجر الشبهة في نفس
الفعل فم القود
والكفارة ولهذا قلنا
ان مجود السهو
لا يجب بالعمد ولا
يصلح ان يكون السهو
دليلا على العمد لما قلنا
خلافا لما ذهبوا اليه ايضا

بترك الواجب عمدا * والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو ولتمكن النقصان في صلته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكننا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو وعلى ما قال عليه السلام * لكل سهو سجدتان بعد السلام * والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لا تدل على وجوبها في العمد والغموس * وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحذور سبب له وهو تأخير واجب او تركه عمداً قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لاني جانبها فلو لم يمتها لبين كابين الحد في جانبها في حديث العسيف * ولان سبب الكفارة الواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشرة لذلك دونها اذهى محل الواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيمادون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفي قول اخر يجب عليها الكفارة وتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمّل الزوج عنها كتمن ماء الاغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي هو جنابة كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايداء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبها فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكنها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبها بيان في جانبها لان كفارتها واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبها كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله للم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف * وقوله فقد اقتضاء النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاء اى طلبه * او لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاء النص بيان تسميته بهذا الاسم معنى للم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى * وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة
الفطر وجبت على
الرجل بالواقعة نصا
ومعنى الفطر فيه
معقول لغة فوجبت
الكفارة على المرأة
ايضا استدلالا به
واما المقتضى فزيادة
على النص ثبت شرطا
لحكمة المنصوص عليه
للم يستغن عنه وجب
تقديمه تصحيح
المنصوص عليه فقد
اقتضاء النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص
 طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم
 المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما
 اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول
 كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه
 على المقتضى وانقصاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز
 ان يكون اصلا لشيء وتبعاله * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في
 ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم
 من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل
 شرطية المقتضى للحكمة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكمه يوجب تأخره عنه
 وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما
 تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجماعهما فى حالة
 واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على الشروط لتحقيقه كان متأخرا تحقيقا
 لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء
 النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى
 المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت
 باقتضاء هذا الكلام فكان حكمه ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام
 فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية
 والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت
 به اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض
 النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط
 منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل
 اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالة يكون
 اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى الاعوى فكان ثابتا من كل وجه
 والمقتضى ليس من موجبات الكلام اذ لا يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به
 فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام
 فيكون الاول اقوى * وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا *
 وقد تحمل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال
 السابغ للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعقده لا يجوز البيع
 لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقول مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه
 حكما لنص بمنزلة
 الشراء اوجب الملك
 والملك اوجب العتق
 فى القريب فصار
 الملك بحكمه حكما
 للشراء فصار الثابت
 به بمنزلة الثابت بنفس
 النظم دون القياس
 حتى ان القياس
 لا يعارض شيئا من هذه
 الاقسام والثابت بهذا
 يعدل الثابت بالنص
 الا عند المعارضة به

الثنى توجب ان لا يجوز والاقضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقضاء *
وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت
الرجم في حق غير ما عزم * ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها
تساوى الحجتين ولا تساوى لان مقتضى الذى قام مقتضى به كلام الامر والدلالة ثابتة
بالسنة فاني يعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
الدلالة على مقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك
بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة مقتضى قوله (واختلفوا
في هذا القسم) يعنى في عموم * وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اى لا يجوز ان يثبت له
صفة العموم * وقال الشافعي رحمه الله له عموم اى يجوز ان يثبت فيه العموم لان
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه
العموم كما يجوز في النص * وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت مقتضى الحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص
مفيدا للحكم بدونه لا يثبت مقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة تقدر بقدرها
ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقى قياما موضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول
الميتة لما بيع للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول
وان تناول الى الشيع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه مامل بنفسه فيكون بمنزلة
حل الزكية يظهر في حكم تناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة * وذكر
الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التى تضمنتها ضرورة
الالفاظ * بانه ان قوله عليه السلام * لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل * ظاهره لنى
صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفى الاجزاء والكمال وقد قيل
انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لنى الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال
لاحكم لصوم بغير تبين لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم
غير منطوق به وانما ثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام * رفع عن امتي
الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ لا عموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا مكن حمله على نفى
الاثم والعزم وغيره على العموم * ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل
او الشرع على اضرار شئ في كلام صيانته عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم
الكلام بابها كان لا يجوز اضرار الكل وهو المراد من قولنا مقتضى لا عموم له اما اذا تبين احد تلك
التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان ظاهرا عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا
القسم قال اصحابنا
رحمهم الله لا عموم له
وقال الشافعي
رحمهم الله فيه بالعموم
لانه ثابت بالنص
فكان مثله وقلنا ان
العموم من صفات
النظم والصفة
وهذا امر لا ننظم له
لكننا نزلناه منظوما
شرط الفير فيبقى على
اصله فيما وراء صحة
المذكور

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر
لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى
قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى
العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع فى هذه الصورة
لتعينه سبيله بدلالة قوله على الف * وشرطه يعنى ثبت البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الأئمة وهذا المقتضى ثبت متقدما
ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل
ولما كان شرطاً كان تبعاً لشرطه فثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان الشئ اذا ثبت
تبعاً لغيره فشرائط المتبوع اظهرها للبيعة كالعبد يصير مقيماً وان كان فى غير موضع الإقامة
بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فباعتبار فى الأمر اهلية
الاعتاق حتى لو لم يكن اهلاله بان كان صبياً عاقلاً قد اذن له ولية فى التصرفات لم يثبت البيع
بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى
المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعى لثبت بشرط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع
لا غير وشرطه القبول وثبت فيه الخيار ان الاثرى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة
بان قال بعتك منك بالالف واعتقته لم يجوز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصوداً وانما امره ببيع
ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصود المأثر بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه
قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود
فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى
بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه
الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام * لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم *
ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار تصحیح المصرح به لا لابطاله واذا اضمر التمليك
صار معتقاً عبد الأمر لا عبد نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ
بأمره اولى وكل هذا كما لو قال لآخر بيع عبدك عنى من فلان بالف درهم او أجره عنى من
فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا * وفى الاستحسان صح
هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه
فوجب اثباته تصحیحاً لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاء او باع شيئاً بالف ثم باعه بالفين من
ذلك المشتري او بنحو سمانه ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحیحاً للتصرف الثانى * وهذا
لان العبد محل لحلول العتق والمالك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال
بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر
به الامر بالطهارة ونذره لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استحباب

ومثال هذا الاصل
اعتق عبدك عنى
بالف درهم انه يتضمن
البيع مقتضى العتق
وشرطه حتى يثبت
بشروط العتق لما
كان تابعاً له ولو جعل
بمنزلة المذكور كما
قال الخصم لثبت
بشروط نفسه

الارض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط اماكن الزراعة فكان طلب الاعناق عنه طلبا للملك
او لبالف ثم الاعناق عنه وكانت الاجابة من المأمور بملكها منه او لانتم اعتاقا منه فثبت بملك بالف
في ضمن الاعناق كما انهما عقدا البيع ثم حصل الاعناق بعده كمن يقول غيره اد عني زكوة مالى
او كفر عني ففعل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الاعمال نفسه لانه يثبت
تمليك او اقراض منه او لا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما
ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك
للحال لا عند مصادفة العتق اياه فقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف
ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عني * وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى
ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتره او لانتم يعتقه * وليس هذا كالا مراءى بالبيع والاجارة
والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له
صار هذا بيع العبد واجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعناق قبل القبض
فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قال لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى
طلاقا الابالية * لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح المفقوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا
بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما لكيتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه
لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها
الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصح مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الاضرورة قوله
(ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عني بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وتثبت الهبة
اقتضاء كما ثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او
الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالا اعتاق فثبت بشروط الاعناق ويسقط اعتبار شرطه
وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبض في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع
والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط
اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما
ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى في ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة
بلا اشتراط قبض يقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال
اعتق عبدك عني بالف ورطل من خمر * وهو في الحقيقة جواب عما يقال القبض فصل
حسى فلا يجوز ان يسقط اعتبار بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا
يجوز ان يطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف ان يقول فانه قول اعتبر شرما فيصح ان يسقط
شرما تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كافي هذه الصورة *
والبيع الفاسد مثل الهبة اى في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله انه لو قال
اعتق عبدك عني بغير
شئ انه يصح عن
الامر ويثبت الملك
بالهبة من غير قبض
لانه ثابت مقتضى
بالعتق فثبت
بشروطه فيستغنى عن
التسليم كما استغنى
البيع عن القبول وهو
الركن فيه فلا استفاء
عن القبض وهو
شرط اولى وهذا كما
قال اعتق عبدك هذا
عني بالف درهم
ورطل من خمرانه
يصح ويعتق عنه
وان لم يوجد التسليم
والبيع الفاسد مثل
الهبة لما قلنا

ان ما ثبت مقتضى ثبت بشروط مقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رجما
الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك
صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا
فلان رقة العبد اى ماله بحكم الاعتراف تلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه
والاعتاق ابطال للملك والمالية * في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده * او في يد العبد
لان ماله في ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال
في المضاربة وامكن للمولى لانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو
المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتمل
القبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر لم يثبت العتق عنه لانه
لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له * واندرج في كلام الشيخ الجواب
عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في
تلك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ بمن هو
في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لا آخر اطم عن
كفارتى عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر * والدليل
عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من
مولاك ففعل لان العبد في يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد
العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف
على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا قابضا لها * بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض
عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر او لثمن لنفسه * وكذا في مسألة البيع لم يلف الملك
والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض * وقوله ان القبض
يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط مقتضى ويسقط
اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض
والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة اوجبت الهبة للملك بدون
القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما
القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام
بعده معنى ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل يجعل تقديره كأنه قال اشترته منك
فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغرى
* وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبره في الحكم لان الفاسد
لا يمكن ان يجعل اصلا ليعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عند نظرا
الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

رجما الله يقع العتق
عن المأمور لان القبض
والتسليم يحكم الهبة
لم يوجد لان رقة
العبد يحكم العتق تلف
على ملك المولى في يد
نفسه وذلك غير
مقبوض للطالب ولا
للعبد ولا هو محتمل له
وقوله ان القبض
يسقط باطل لان ثبوت
المقتضى بهذا الطريق
امر مشروع وانما
يسقط به ما يحتمل
السقوط والقبض
والتسليم في الهبة
شرط لا يحتمل السقوط
بحال ودليل السقوط
يعمل في محله واما
القبول في البيع
فيحتمل السقوط الا
ترى ان الكل يحتمل
النسقوط فينفقد
بالتعاطى فالشرط اولى
ومن قال لا خربعتك
هذا الثوب بكذا
فاقطعه فقطعه ولم
يتكلم صح وكذلك
البيع الفاسد مشروع
مثل الصحيح فاحتمل
سقوط القبض عنه
فصح اسقاطه بطريق
الاقتضاء

فما يحتله * وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائدا * وذكر الامام
البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائر يعمل بدون القبض
والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو لمحق بالجائر لكنه لضعفه احتاج الى قبض مقووا اذا
ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله
على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط
اصلى فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا به * وذكر في المبسوط والاسرار
ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث
ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق بدرجة فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة
كالقبض مع الشبوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى
لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق
عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله
(ومثاله) اى مثاله الآخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا للطلاق فان الطلاق يقع بمقتضى
الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع
عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله لها فى العدة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه
لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة * لانا نقول لائر
اقيام العدة في تصحيحه لان وجبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب
هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما
ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعاراً للطلاق الى ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم
الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تقيم تلك العدة كالوطئها صريحا فيجعل
مستعاراً للطلاق تصحيحه واحترازا عن الغاية * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء
لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن ثابتا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصر الى
الثلاث والباقين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال المقتضى
الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت *
ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق
اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل
لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل
مقتضى فكان ثابتا فى حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير
ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلفوا * وكذلك في مسألة الخروج اذ نوى مكانا
دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت
وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قال
الرجل لامرأته بعد
الدخول اعتدى
ونوى الطلاق وقع
مقتضى الامر بالا
عتداد ولهذا لم يصح
نية الثلاث ولهذا كان
رجعيا ومثال خلاف
الشافعى ان اكلت
فعبدى حر او ان
شربت ونوى
خصوص الطعام او
الشراب لم يصدق
عندنا ومن قال ان
خرجت فعبدى حر
ونوى مكانا دون مكان
لم يصدق عندنا ومن
قال ان اغتسلت فعبدى
حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق
عندنا لما قلنا

مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية * وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال غيبت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر * ولنا انه ذكر الفعل وما يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل * فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا اليلة فعبدى حرثم قال غيبت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فوجب العموم في الاسباب فصح التخصيص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقليل * ولا يقال ان لم يصح يعني مانوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمل اللفظ لغة لا في غيره * وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صححت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللأسماء عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسلت اليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال غيبت فلانا دون غيري لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احدا فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت قبلت التخصيص * وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل
اليلة في هذه الدار
فعبدى حر فلم يسم
الفاعل ونوى تخصيص
الفاعل لم يصدق
هندنا بخلاف قوله ان
اغتسل احدا وان
اغتسلت غسلا

منكرا فصيح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذا الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء
 * فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره انية التخصيص في غير
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكل هذا
 الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية
 او بصرية كانت نيته لغوا * ولا يقال في هذه المسائل يحث بكل طعام وكل شراب
 وكل مكان ولو كان اليين بالطلاق او العناق حصل الطلاق والعناق بالجمع وهذا آية
 العموم * لاننا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحث ايضا وهو كالوقت والحال
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها اورا كب اورا جل يحث للعموم اللفظ لكن
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان ككون مسألة الاكل
 والشرب والخروج من قبيل مقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغة مشكل
 لان لا تقتار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا لالغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة
 اللفظ * اما من حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني * او
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * فانه يقتضى اضرار الفعل
 وهو الوطى او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها بالافعال المكلفين *
 او يمنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان * انما
 الاعمال بالنيات * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر في اذكر من
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه
 ذكر في تلك الصفحة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ التعدي يدل على المفعول
 بصيغته ووضع الالفة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور
 قوله (وقد يشك على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشك على
 السامع الفصل بين
 المقتضى وبين
 المحذوف على وجه
 الاختصار وهو
 ثابت لالغة وآية ذلك
 ان ما اقتضى غيره
 ثبت عند صحة
 الاقتضاء واذا كان
 محذوفا فقد
 مذكورا انقطع
 عن المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفسلوا بينهما فاقوالوا
 هو جعل غير المنطوق منظوماً لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه
 فذهب اصحابنا جميعاً الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول
 بالعموم * والقاضى الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً
 فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقضاه النص ليتحقق معناه
 ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسأل
 القرية * اى اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون
 المسئول من اهل البيان ليفيد قيت الاهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع
 عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * وعينها غير مرفوعة فاقضى ضرورة زيادة
 وهو الحكم بصير مفيداً وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم علماً عند الشافعي
 المؤاخذه في الآخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير
 مفيداً اقزول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان عينها
 تثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكام
 الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجاع ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يتعد
 الى ماورائه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم
 متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدى حر على
 ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم
 قسماً آخر غير المقتضى وسماه محذوفاً ووضع علامة تميزها بالمحذوف عن المقتضى فقال وقد
 اشكل على السامع الفصل اى يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على
 وجه الاختصار اى الشيء الذى حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اى
 علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذى اقتضى غيره وهو الذى نسيه مقتضياً * ثبت عند
 صحة الاقتضاء اى تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفاً اى اذا كان الشيء
 محذوفاً * فقد مر مذكورا انقطع عن المذكور اى انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه
 وانتقل الى المقدر * لعدم الشبهة اى لعدم الاشتباه والالتباس بعنى الحذف انما يجوز
 اذا كان فى الباقى دليل عليه ولم يكن ملبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح
 انه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال *
 الا ترى انه الضمير للشان * متى ذكر الال اى صرح به * انتقلت الاضافة اى اضافة
 السؤال الى القرية عنها الى الال فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق
 المقتضى وتقريره * لا ينقله اى نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يقرر
 الكلام بعد اظهار المحذوف ايضاً مثل تقريره فى الاقتضاء كفى قوله تعالى * فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى
 واسأل القرية ان
 الال محذوف على
 سبيل الاختصار
 لغة لعدم الشبهة
 الا ترى انه متى ذكر
 الال انتقلت
 الاضافة عن القرية
 الى الال والمقتضى
 لتحقيق المقتضى
 لالغة

بعصاك الجرفا تفجرت * اى فضرب فانشق الجرفا تفجرت * وقوله جل ذكره * فادلى
 دلوه قال يابشرى * اى قزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يابشرى وفي نظائره كثرة
 ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان
 كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو
 التقرر عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
 به وقد تقرر وقد لا يتقرر كافي قوله * واسأل القرية * فليزومه في المقتضى وعدم لزومه في
 المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر
 لغوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * او مثل
 قوله تعالى * واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
 عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها
 بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبي عليه السلام الى
 يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للاهية اولاستغراق اذلاعه بالاجماع
 والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحقه في حق
 الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو
 الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو
 المقدر كان من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح
 به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه * ومعنى جمع
 الشيخ بين المضمرو والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو
 ان المضمرا له اثر في الكلام مثل قوله تعالى * والتمر قدرناه * والمحذوف لا اثر له مثل قوله
 تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سموها هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ
 محذوفا لجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لافرق بينهما فيما
 نحن بصدد * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او ومثل الحديث
 المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لامن قبيل المقتضى
 وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس
 في الاعمال ثم الحكم بانها تقتضى الى النية وقد تعذر العمل به لتأديته الى الكذب الذى
 هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقيق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد
 من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
 يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ
 الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لامن

ومثله قوله عليه
 السلام رفع الخطاء
 والنسيان لما استحال
 ظاهره كان الحكم
 مضمرا محذوفا حتى
 اذا ظهر المضمرا نقل
 الفعل عن الظاهر
 وكذلك قوله عليه
 السلام الاعمال
 بالنيات فلم يسقط عموم
 الحديث من قبل
 الاقتضاء لكن لان
 المحذوف من الاسما
 المشتركة على ماص

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لاقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلافة فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقبل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقد مر بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختص ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التوقيم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التوقيم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو الباع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للأمر بل يصير ملكا للأمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ * وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى * اضرب بعضك الحجر فانفجرت * وامثاله وكفى قوله ان خرجت فعبدى حرقا ان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضممار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القممين لا اشتراكهما فى التقرر وان امتازا حدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى ينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيه ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيراه مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا
وهو ثابت لغة كان
عاما بلا خلاف لان
الاختصار احد
طريقى اللغة فاما
الاقتضاء فامر
شرعى ضرورى
مثل تحليل الميتة
بالضرورة فلا يزيد
عليها

مجموع الكلام وتقويم معناه لافراد كلماته وذلك حاصل مع النفي الذي ذكرتم فلا يكون مبطلاله بل يكون مقررا ومحكما * واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى فعل التطلق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجزه مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف لابطاله من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه والافلم يستقيم الحد * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة كالم بنو شيئا * وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت باين ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره * وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زوري اياك او حجي ونوى به الطلاق * وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لاسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطواق وهذا لا خلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فان ثبتنا ليمتحقق هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير المفوظ فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في المفوظ * وقوله لان المذكور نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل لنية الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فبين قال
لامرأته انت طالق
ونوى به الثلاث ان
نيته باطلة لان المذكور
نعت المرأة والطلاق
الواقع مقدم عليه
اقتضاء لكسبه
ضروري لاعوم له

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لافعة *
 لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها * لا لطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة
 وطلق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لافعة *
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقتضى او لكن الطلاق الواقع ضروري لاعومله لما مر
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح *
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديمنا وتأخيرنا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم
 عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا لطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعومله
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله
 انت طالق ثابتا لافعة جواب عما يقال يقال لان سلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لافعة
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دل على المصدر لافعة فكان ثبوت
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم
 الامر كما قلت الان دلالة لافعة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذات الموصوفة بها
 لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لافعة على طلاق قائم
 بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت
 لافعة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا ولغوا وههنا ثبت بهذا الكلام
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحه فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت
 طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فن حيث ان الطلاق لم
 يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة
 والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرضا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك موضوع على

لان المذكور هي المرأة
 باوصافها وقد نوى
 عموم مالم يتكلم به
 والعلم من اوصاف
 الظم ولم يكن المصدر
 ههنا ثابتا لافعة لان النعت
 يدل على المصدر
 الثابت بالموصوف لافعة
 ليصير الوصف من
 التكلم بناء عليه فاما
 ان يصير الوصف
 ثابتا بالواصف بحقيقته
 تصحيحا لوصفة فامر
 شرعي ليس بلغوي
 وكذلك ضربت بناء
 على مصدر ماض
 وطلقتك يوجب
 مصدرا من قبل التكلم
 فكان شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلغو لان التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناءؤه عليه لكنه جعل انشاء شرما تصحيا له واوجب مصدرا من قبل التكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم اثبوت اقتضاء قوله (واما البايين) جواب عما يقال ان البايين في قوله انت باين نعمت مثل طالق في قوله انت طالق فبدل لغة على قيام البيئونة بالموصوف ليصح بناءؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا ان البايين وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعمت فرد ولادالة على العدد وان ثبوت البيئونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتضى للواقع * الا انهما افترقا من حيث ان البيئونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء تصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطى والدواعى على الزوج * ولا تصالها وجهان اى وثبوت البيئونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بيئونة تقطع الملك اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بيئونة تقطع الحل اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه * فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت باين بواسطة تعدد المقتضى وهو البيئونة يعنى صار قوله انت باين محتملا للبيئونتين بسبب انقسام البيئونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما يثبت مقتضى للفظ ومحتمل لانه فاذنوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البيئونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى في الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطى ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه في الملك اى في ازالته * معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله باينا عند ابى حنيفة رحمه الله * وحكمه في الحل اى في ازالة حل المحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخيرين * وانما حكمه للحال اى الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب الحكم في آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البايين وما يشبهه ذلك فثل طالق من حيث انه نعمت مقتضى للواقع غير ان البيئونة تصل بالمرأة للحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

العددية فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل
مثل بينونة الخفيفة والغليظة واذالم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد في التنوع
وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف بينونة
لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذ كر في الطريقة البرغرية
بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين وانت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت
البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين
احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كما لمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة
لا تثبت الا بسبها وهو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم
عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما اثبتنا عموم البينونة لانا لا نجتمع بين البينونة
الخفيفة والغليظة بل تثبت احديهما لا يثبت النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت
الا بسبه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون
ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تمة المسئلة الاولى بيانا
للفرق بينه وبين قوله طلقك والمسائل المذكورة * يعنى قوله طلق نفسك
يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا
ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة
لانه مختصر من قوله افعل التطلق على مثال سائر الافعال اى الامر بها
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب
في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة
احتمل الكل والافل كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها
تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت نفسك الفعل اى اخبار
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد
بالعزيمة * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل
حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا
لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته
طلق نفسك صح نية
الثلاث لان المصدر
ههنا ثابت لغة لان
الامر فعل مستقبل
وضع لطلب الفعل
فكان مختصرا من
الكلام على سائر
الافعال فصار مذكورا
لغة فاحتمل الكل
والافل كسائر اسماء
الاجناس واما طلقت
نفسك الفعل ونفس
الفعل في حال وجوده
لا يتعدد بالعزيمة
وذلك مثل قول
الرجل ان خرجت
فعبدي حرانه تصح
نية السفر لان ذكر
الفعل لغة ذكر المصدر
فاما المكان فتثبت
اقتضاء ففسدت نية
مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقتضاء لان
تعيين المكان لغوحتى
لا تصح نيته لو نوى
يتابعينه لكن نية جل
البيوت تصح لانه
راجع الى تكميل فعل
المساكنة لانها مفاعلة
وانما يتحقق بين اثنين
على الكمال اذا
جمعهما بيت واحد
لكن اليمين وقعت على
الدار وهذا قاصر
عادة فصحة نية الكامل
والمساكنة ثابتة لغة
فصح تكميلها ولا يلزم
عليه رجل قال لصغير
هذا ولدى فجماعت ام
الصغير بعد موت المقر
وصدقته وهى ام
معروفة انها تأخذ
الميراث وما ثبت
الفرش الامتضى
لان النكاح ثبت بينهما
مقتضى النسب فكان
مثل ثبوت البيع في
قوله اعتق عبدك عنى
بالف درهم لكن
المقتضى غير متزوج
فيصير في حال بقاءه
مثل النكاح المفعود
قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعدى حرف دلالة عليه فانه اذا قل ان خرجت فعدى
حرو عنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم * وقال
القاضى ابو هيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه
لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع
محمول على ما اذا قال ان خرجت فعدى * وهكذا كان في بعض النسخ العتيقة *
ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع
النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر
وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف
احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله
تعالى ولم يصدق القاضى لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيغته
تدل على مصدر ماضى ولا مصدر فى الماضى الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل
لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه
قوله (ولا يلزم) الى آخره * اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نية له فاليمين واقعة
على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في مكان على سبيل
الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة
والمقارنة وذلك اذا سكننا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع
الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صححت نيته
ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت
اقتضاء نية التخصيص فيما لا لفظ له باطلا * الا انها صححت من حيث انه نوى
يحتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد
منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا
لم يتو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا
وان كان كل واحد ساكنا في بيت * وفي البيت الواحد يحنث حينئذ بمعموم المجاز
* واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فصح * لكن نية جل
البيوت يصح بمعنى نية جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها
نصح * من اجل في الكلام اذا ابهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر
معرض يعنى اليمين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا
باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله (ولا يلزم عليه)

اي على ما ذكرنا ان المقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه
وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لا يقال
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح
المعقود عليه قصدا * الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع
الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك
هذا عنى بالف درهم او قال رجل لمولى منكوحته اعتق امك هذه عنى بالف ففعل
يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولا يقال لانسلم ان الارث
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول
انما تمتنع الارث هناك بعراض الكفر والرق كما تمتنع الحل بعراض الظهار والاعتكاف
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت
النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاء اذ لا يتصور ولد فينا ابوالد ووالدة فيكون
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص
يكون ثابتا بمعنى النص لغة لان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح
ههنا كاقضاء الملك في قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فرفقائه منه بينهما بالوفات
واتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)
يعنى كان المقتضى لا يحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل
التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير
متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون
نسما لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي ابو زيد رحمه الله
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم على ان يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص
لا يحتمل الخصوص
ايضالا لان معنى النص
اذا ثبت كونه علة
لا يحتمل ان يكون غير
علة واما الثابت
باشارة النص فيصلح
ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحتماله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الاثمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على الشهيد لانه حتى حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى * بل احياء عند ربهم * والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصولين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه خوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سمي به دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فنها مابداً الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا واسما علم كقولك زيد قام اوقام * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وتقطع المشاركة بينهما وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الخنابة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم القلب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص وتبقى الحكم عاءام * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم القلب لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ الفائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مقيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست اى بزانية ولا اختى زنت تباعد الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واجد بن حنبل يجب حد القذف على القاتل بعد استجماع شرائطه ولولم يكن دليلا للتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء * فان الانصار رضى الله عنهم فمحموا التخصيص منه حتى استدلو به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل
بالنصوص بوجوه
اخرى فاسدة عندنا
من ذلك انهم قالوا
ان النص على الشيء
باسمه العلم يدل على
الخصوص قالوا
وذلك مثل قوله عليه
السلام الماء من الماء
فهم الانصار رضى الله
عنهم من ذلك ان
الغسل لا يجب
بالاكسال لعدم الماء
وقلنا نحن هذا باطل
وذلك كثير
في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك
الدين القيم فلا تظلموا
فيهن انفسكم والظلم
حرام في كل وقت

الاعتسال بالا كسأل لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن
 اوجب الغسل بالا كسأل لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثاني
 المني * وكلمة من السببية اى استعمال الماء لاجل الاعتسال واجب بسبب المني * والا كسأل
 ان يجمع الرجل ثم يفتتر ذكره بعد الابلاج بلا ازال يقال كسل الفحل اى صار ذاك كسل
 كذا في الفايق * وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيه
 انفسكم * اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك
 على اباحة الظلم في غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره
 من الاوقات في المستقبل * ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكتب غدا * وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم * لا يقولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك
 على تخصيص الجنابة دون غيرها من اسباب الاعتسال * وقوله ولانه عطف على ما تقدم
 من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير
 ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التوقيف النص متى اوجب
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص
 بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه
 لم يوضع للنفي اولى * فكيف يوجب النفي وهو ضده * وذكر في بعض الشروح ان
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحرمة
 والسكون والسواد والبياض فايوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض
 * واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره وكذا الاستيلاء
 على المباح يوجب الحل في حق المستولى والحرمة في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه وناقيا عن غيره
 * واجيب بان ما لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان
 اردت ان هذا الحكم
 غير ثابت في غير
 المسمى بالنص فكذلك
 عندنا لان حكم النص
 في غيره لا يثبت به بل
 بعلة النص وان معنى لا
 يثبت فيه يكون النص
 مانعا فهذا غلط ظاهر
 لان النص لم يتناوله
 فكيف يمنع ولانه لا
 يوجب الحكم في المسمى
 فكيف يوجب النفي
 وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج
والمستولى اننى من غيرهما ضرورة فكان المثلث للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا
الامر لما وجب المأمورة ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى
الى تقويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمورة لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على
الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم
في محل فقد يستغنى عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثلث وهو النص
* وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل
اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم من غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة
لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدى الى ابطاله
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو
المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به
الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل
في المصلحة المتناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك
المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت
ان لا مفهوم لاتقاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر
في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك لن القول بعدم جواز القياس كاذب اليه نقاته يدل
على ثبوت التخصيص بالتخصيص على التثنية بالاسم وان عدم جواز القياس بناء
عليه فانهم انما يجوزوه لردده بين ان يكون صوابا وخطأ للنص يمنع منه بمنزلة العمل
بغير الفاسق فانه لا يعمل بغيره اضعف في سنده لانه مانع من العمل به * وانما خصهم
لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس * ورأيت في بعض النسخ
لو كان مفهوم القبح حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله
وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى
اليه * ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام * الماء من الماء * بان الاستدلال من الانصار
رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم انحصار من دلالة التخصيص على
التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم العهد الموجبة الانحصار
* وانما روى في بعض الروايات * لا ماء الا من الماء * وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب
الانحصار والتخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستفراق
والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاعتسالات من المني اى بسببه لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء
على جواز التعليل
ولو كان لخصوص
الاسم اثر بالمنع في غيره
لصار التعليل على
مضادة النص وهو
باطل واما الماء من الماء
فان الاستدلال منهم
كان بلام المعرفة وهى
لاستفراق الجنس
وتعريفه وعندنا هو
كذلك فيما يتعلق بعين
الماء غير ان الماء يثبت
حيثما مرة وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني
 وصار مضافا جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرا في المني لا يثبت بغيره وهو معنى
 قوله فيما يتعلق بالماء فلي هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا
 لان الماء يثبت هيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التفاء الخناين وتوارى الحشفة لما كان سببا
 لزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر
 مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقولا بموجب
 العلة * واما قاعدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم
 به في غير المنصوص من المواضع لينا لودار جة المستنبطون وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد
 النص عامامتنا ولا الجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اي
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة * ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق
 الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام * في الغنم السائمة زكاة * فان اسم الغنم
 عام في جنسه ووصف السوم مخصص ببعضه لا بكفه بخلاف قوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين
 اسلموا * فانه ووصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام * في كل ذات كبد رطبة اجر * فان وصف
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * كان ذلك دليلا على نفيه اي نفى الحكم عند عدم ذلك
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه
 صفتان فتخلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى * ومن قتل
 منك متعمدا * وقوله عليه السلام * في سائمة الغنم زكاة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها
 للبائع) فتخصيص العمد والسوم والتأثير بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها عند مالك
 والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الطواهر وجاعة من المتكلمين
 وابي حبيدة معمر بن المثنى وجاعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس
 بن شريح وابوبكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والفاضل ابوبكر الباقلاني
 وجهور المتكلمين * واحتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة
 حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام * لي الواجد يحل عقوبته وعرضه *
 انه يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطلق من ليس يعني لا يحل عقوبته اي من جنسه
 * وعرضه اي مطالبته * وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود يفهم منه نفى الابيض واذا قال
 اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم * وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم
 يمكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفه والسائمة في وجوب الزكاة لم تبق اذكر السائمة فائدة
 وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة تمتنع فتخصيص الشارع اولي * واحتج الفريق الثاني بان نفى
 الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات لا بقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن
 الشافعي ان الحكم
 اذا اضيف الى مسمى
 بوصف خاص كان
 دليلا على نفيه عند
 عدم ذلك الوصف
 وعندنا هذا باطل ايضا

كلمتنا بان قولهم ضررب وقول وامنا لهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر
 للمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع
 جواز الغلط لاسبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان من قال ان ضربك زيد عامدا
 فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك
 السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم
 فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا *
 لانا نقول الاصل انه انا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يراد الى المجاز لضرورة دليل
 ولا دليل * وبان الخبر عن ذي الصفة لا يبق غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسودا وخرج
 لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر * وبمفهوم الاسم واللقب
 فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريدو الصفات موضوعة لتمييز
 النوع والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه
 عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون
 التقييد بالصفات بمثابة * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب
 الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل
 على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا * وقولهم لولم يدل تخصيص
 الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذا الباعث على التخصيص يجوز
 ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص
 الحكم لغيره مع = كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق * قلنا
 ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلهذا احصلت ولم تعثروا عليها فكانكم
 جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ * والدليل عليه ان التخصيص
 بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد اختص
 بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه
 سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص
 فوائد * الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي
 التخصيص ببعض الالقاب والاصناف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي
 في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر
 والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبق
 للقياس مجال * الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

وذلك مثل قول الله تعالى وربايبكم اللاتي في جواركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائها واجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في جس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بانه ان الشرط لا يدخل على ماهو موجب لولا هو صار الشرط. وخرافا فحكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لا ابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

السائمة عن العموم بالاجتهاد فنخص السائمة بقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمنزل عن محل الاجتهاد * الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانظلم عليها فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعي لم نعرفه * وما يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لباقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها في نفيها كقوله تعالى * ومن قتله منكم متعمدا * في جزاء القصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبناات خالائك اللاتي هاجرن معك * والحل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولانا كلوها سرافا وبادارا * انما انت منذر من يحشونها انما تنذر من اتبع الذكرك * فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شاة في بينهما * لي امثال لها لا تحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم في الفقه والفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الي الاطناب فلتقتصر على هذا القدر والله اعلم قوله (وذلك مثل قوله تعالى) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربايبكم اللاتي في جواركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * علق حرمة الرتبة بالدخول بامرأة. وموصوف بان يكون مضافة اليها فوجب ان لا يثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك في الزنا اي عدم الوصف يتحقق في الزنا فلا يثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على المدعى اي تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي لوجبت الزكوة في العوائل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه * ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ماهو موجب للحكم في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخر ا حاكم الايجاب الى زمان جود الشرط وناقيا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا مالم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه لما ذكرناه مؤخر فكذا التقيد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اي الشرط

(او الوصف)

او الوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
 لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
 فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم
 العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
 صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم
 * بوضوحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كافي قوله عليه السلام * في الغنم السائمة
 زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختلف الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط
 الغنم لاختلف الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا
 نافيا * ولنا ان اقصى درجات الوصف اى اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
 قول الراوى نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
 مؤثرا في جريمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا
 رفع اليهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر لليلة
 في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
 * من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع
 فيه لانه قد تين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به
 ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو
 ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة
 اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
 المولى الاكبر ولدى لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى
 صار كانه نفي نسب الاخرين وقال هو ولدى دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما
 ايضا لانهما ولدا ام الولد * ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر
 للتخصيص في النفي وقد تين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
 ام ولده من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
 من غير دعوى الابن بفيه ولم يوجد * وقال في الشهادات عطف على قال الاول
 اى ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا * اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى
 فلم يثبت النفي بالخصوص اى بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه
 باسمه فقال هذا ولدى او فلان لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
 او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
 الوصف اذا كان
 مؤثرا ان يكون علة
 الحكم مثل السارق
 والزاني ولا اثر لليلة
 في النفي ومثال هذا
 ايضا قوله تعالى
 من قبياتكم المؤمنات
 فهذا لا يوجب تحريم
 نكاح الامه الكتابية
 عندنا لما قلنا ولا يلزم
 على هذا الاصل ما
 قال اصحابنا في كتاب
 الدعوى في امه ولدت
 ثلاثة اولاد في بطون
 مختلفة فادعى المولى
 نسب الاكبر ان نسب
 من بعده لا يثبت
 فجعل تخصيصه نفيا
 لولا ذلك لثبت
 لانهما ولد ام ولده
 وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت
محمّل والمحمّل لا يجوز اذاره فلا بد من التراجع الا انه يرجع بقدر الدليل الا ترى
ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك هما واجب ان يرجع وترجيحه
ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع
عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلولم يجعله نقيا لبق في عهدة الفرض
ولو جعلناه نقيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي
فرجنا جانبه لثلايق تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهدة بانتفاء نسب الاخرين
وهذا هو المراد من كلامنا انه محمل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض
عن ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة
المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا قرر بما ذكرنا تحقق الحاجة
الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لتخصيصه الاكبر بالدعوة
ودليل النفي كصرح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير
ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط
وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت
بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب *
وذكر في المبسوط ايضا ان الفراه انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
الاخرين قبل ظهور الفراه فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فانما
ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا اقل من ان يورث تهمة
وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ابهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان
وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الا ترى انهم
لو قالوا لانعلم له وارثا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام
فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالجملة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا
اي تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان
غير واجب فانهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم
بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير
موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان عامهم بالوارث يحتمل
المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان يلد كذا مولده ومسقط رأسه ولا تعلم له وارثا غيره

والدهوى اذا قال
شهود الميراث لانعلم له
وارثا في ارض كذا
ان هذا الشهادة لا تقبل
عند ابى يوسف ومحمد
رحمهما الله وجعل
النفي في مكان كذا اثباتا
في غيره اما في المسئلة
الاولى فلم يثبت النفي
بالخصوص لكن لان
التزام النسب عند
ظهور دليله واجب
شراعا والتبرى عند
ظهور دليله واجب
ايضا والالتزام بالبيان
فرض صيانة عن النفي
فصار السكوت عند
لزوم البيان لو كان ثابتا
نفي جلا لامره على
الصالح حتى لا يصير
تاركا للفرض وفي
مسئلة الشهادات زاد
الشهود مالا حاجة
اليه وفيه شبهة وبالشبهة
ترد الشهادات وبمثلها
لا يصح اثبات الاحكام
وقال ابو حنيفة رحمه
الله هذا سكوت في
غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير
واجب وذكر المكان
يحتمل الاحتراز
عن المجازفة

فها بعد تفحص واتقان فأحرى ان لا يكون له ولرث آخر في مكان آخر *
ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اى ان تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر
المواضع فخير عما تحققنا ولا نخبر بمجازفة عن سائر الامكنة لاننا لم تفحص فيها فعارض
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل
فيه ما روى ان الثابت بن الدرداج لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل
قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له
وارثاً غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط
قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين
* جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم
خلافاً لصامة العلماء * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف
عليها في خبره وحكمه جميعاً * ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم في
قوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط
الصلوة عنه تحقيقاً للمساواة في الحكم * وشبهتهم ان الواو للمعطف في اللغة ولهذا
يسمى واو المعطف عندهم وموجب المعطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعرياً عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله
* واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية
جميعاً بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاماً مفيداً بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع * وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه
فيه كلام آخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاماً واحداً وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكلمة الشركة
في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عذمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران
في النظم يوجب
القران في الحكم عند
بعضهم مثل قول
بعضهم في قوله تعالى
واقموا الصلوة وآتوا
الزكوة ان القران
يوجب ان لا يجب
على الصبي الزكوة
وقالوا لان المعطف
يوجب الشركة
واعتبروا بالجملة الناقصة
وقلنا نحن ان عطف
الجملة على الجملة في
الغة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما
وجبت بينهما لاقتدار
الجملة الناقصة الى ما
تم به فاذا تم بنفسه لم
تجب الشركة الا فيما
ينفقر اليه وهذا كثير
في كتاب الله تعالى
من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ونح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه
 * لنين لكم ونقر في الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على
 من يشاء * وقوله جل جلاله * قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس
 التقوى * وغير ذلك فهذه جل مستأنفه لم تشارك ما تقدمها في الاعراب فاني يشار كما في
 المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشركة ثبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدي حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التخيير ولم يذكر له شرطا
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والقرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فثبتت
 الشركة للافتقار * يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمة طالق
 لا يتعلق طلاق عمة بالشرط بل يتجزأ لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمة لان
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخيير
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني * * وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار
 فزيتب طالق ثلاثا وعمة طالق ان طلاق عمة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث
 في حق زيتب وتعليق نفس الطلاق في حق عمة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله عبدي
 حروان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
 قائل زيد منطلق ودرجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب مجموع
 وكان جالينوس ماهرا في الطب والختم في التراويح سنة والفرد شبيه بالآدمي سجع عليه
 بكمال السخافة او عد مسخرة من المساهر فدل ان القرآن في النظم بوجوب القرآن في الحكم
 * قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكننا ننكر ثبوت الحكم به فانه
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالفهوم فاننا لا ننكره من محتملات الكلام وعليه
 بنى علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في
 قوله تعالى الى اخره * المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في
 طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تيمما للمحد وعذر الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه
 بالقذف بلاشهود هناك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزم والفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا
 ترد شهادته تيمما للمحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول
 الرجل ان دخلت
 الدار فانت طالق
 وعبدي هذا حروان
 العتق بالشرط وان
 كان تاما لانه في حكم
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصديق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكاً للستر
 لا غير وانه حرام شرعاً فصار سبياً للحد * والدليل عليه اننا نسمع بينة القاذف على اثبات
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالنية فثبت انه انما صار
 كبيرة بالجحز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقاً لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكلها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد *
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد
 لا يسقط بالتوبة فها هو بمنزلة لا يسقط ايضاً * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الآية فقال الشافعي ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات *
 متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاءه ولهذا دخل فيه الفاء اي من رمى محصنة فاجلدوه
 وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله
 عز اسمه * واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليهما فيصير كأنه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجلد حق المقدوف فتوته في ذلك
 ان يستغفبه فلا جرم اذا استغفاه فعفا عنه سقط الحد ايضاً * واصحابنا رحمهم الله قالوا
 ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي
 لا يصلح لاجباب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالجحز
 عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي تدخل منكن الدار
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق *
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف في العادة الغالبة ولا تقام عقوب
 الرمي متصلاً به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلده وصار من حكمه
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابداً * فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا في قول
 الله تعالى فاجلدوهم
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابداً ان قوله
 فاجلدوهم جزء
 وقوله ولا تقبلوا وان
 كان تاماً ولكنه من
 حيث انه يصلح جزاء
 واحداً مقترناً الى
 الشرط فيجعل ملحوظاً
 بالاول الا ترى ان
 جرح الشهادة ايلام
 كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مقتدر الى الشرط كما بينا في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف
كما قال الشافعي في قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا لم نجعل التغريب
حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا
لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثبت بالكتاب معطوف
على الجلد وانه صالح لتعميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على
ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف
مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد
الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد
التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر
منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متعينا للحد * وكان ينبغي ان يكتفى به لانه
ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينجز به عن القذف فضم اليه الايلام
الحسي ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تكميلا له ليكون جزاء وفاقا
* فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق
مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالته
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقليل ولا تقبلوا شهادتهم
* قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف
بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من
الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دارك وهذه دارك * والدليل عليه ان شهادة نكرة
وقعت في النفي فيوجب العموم ولو حل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقيمها
على سائر حقوقه مقبولة بالايجاب فكان ما قلناه اولي * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ
لانه تجريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاحرمه فعل
وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود النهي عنه وتصوره وانتم ابطالتم
والابطال فوق النهي * قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهي
المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض
الى الائمة فاما قوله
واولئك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان
الجزاء ما يقام ابتداء
بولاية الامام فاما
الحكاية عن حال قايمة
فلا فاعتبر تمامها
بصيغتها فكانت في
حق الجزاء في حكم
الجملة البتة مثل
قول تعالى ويح الله
الباطل ومثل قوله
ونقر في الارحام
ما نشاء ويتوب الله على
من يشاء والشافعي
رحم الله قطع قوله
ولا تقبلوا لهم مع قيام
دليل الاتصال وكل
ذلك غلط وقلنا نحن
بصيغة الكلام ان
القذف سبب والعجز
عن البينة شرط بصفة
الترخي والرد حد
مشارك للجلد لانه
عطف بالواو والعجز
عطف بهم

كان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا الامر والنهي
 لا اقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلتها
 وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم
 ثمانين جلدة * مؤلف محرمه لقبول شهادتهم او مبطله لاداء شهادتهم * وقولكم النهي يدل على
 تصور النهي عنه * قلنا للمحدود في القذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره
 ولا ينقض بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطعة
 عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهى عن اخر خو طرب بهما الاثمة وهذه الجملة
 اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للمحد
 بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر تمثيل وربما يكون حسبة اذا كان
 الراعى صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مصرف كان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا
 لوجوب عقوبة تندري بالشبهات فالزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون *
 اى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا
 لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا ببعضه ببعض صورة
 ومعنى وهنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
 عما بقوله ابدا * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاوئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
 اخبار لا تعليل * قال شمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في
 الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته
 قبل اقامة الحد عليه وان لم يقبل لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد وذكري طريقة
 الامام البرغرى وغيره ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
 ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كان الالم الذى يلحقه حكم
 الجلد لاحكم وجوب ايقاعه لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اى الجزاء انما يحصل
 بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة بالجاتى احداثها بنفسه * فاعتبر تمامها اى
 تمام هذه الجملة بصيغتها اى بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت
 هذه الجملة في حق الجزاء اى في كونها جزاء في حكم المبتدأ اى الكلام المستأنف المنقطع عما
 سبق وان كانت من حيث انها تتضمن اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذا بدلتها
 من متعلق سابق فلا يجعل في هذا مبتدأ * الشافعى قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا * عما سبق مع
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الاثمة * مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب وام تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني مالا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ما عزا زني فرجم والقاء للجزاء فتعلق الاول على ما مر بيانه

وهو قوله تعالى * ولا تقبلوا * مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له * بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقفة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ سقا مقتصر على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها موتهم في مدة المهلة اول فيقتضيههم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حد مشترك للجلد فيثبت الرد مقارنة للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنة لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره * ومعنى الاختصاص بالسبب اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه * وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والفقهاء وابي بكر الدقاق وابي ثور * وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به * واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فتعلق به تعلق المعلوم بالعللة فيختص به * وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية * وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام * واحتج من فرق بين ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه * وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلا فانه فيجب اجراؤه على عمومه اذ لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المانعي * يبينه انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل * ولان النص وهو العام * ساكت عن سببه اي عن اقتضاره على سببه والسكوت لا يكون حجة * يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

النصوص العامة الواردة مقيدة بأسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة
 اوس ابن الصامت وآية الاعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته لشريك من صحباء اوس في
 عويمر المجاني وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء
 صفوان او سرقة الجحش وقوله عليه السلام * ايما هاب دبغ فقد طهر * في شاة ميمونة ولم يخصوا
 هذه العمومات بهذه الاسباب، فعرفنا ان العام لا يختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر للحكم
 فصار كالمعلول مع العلة * فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو
 المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا * وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال * قلنا ان
 اردتم باشرط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو بمنوع عادة وشريعة اما عادة فلان
 الخيب قد زيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه * واما شريعة فلانه تعالى لما سأل موسى
 عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه * وما تلك بيمينك يا موسى * زاد موسى عليه السلام على قدر
 الجواب فقال هي عصا اتوكؤ عليها واهش بها على غنى ولي فيها ما رب اخرى * والنبي صلى
 الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي * بماء البحر قال * هو الطهور ماؤه والحل ميتته * فاجاب وزاد وان
 زاد باشرط انها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلان سلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد * فان قيل
 الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما * قلنا بان افادة الاحكام الشرعية اولى من
 رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد * قلنا انما لا يجوز لانه
 داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او لغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن
 شيء فيجب عن غيره ولكن يجوز ان يوجب عنه وعن غيره * وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل
 السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا
 امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في
 تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورد وان المراد
 لو كان سبب الورد وداري به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة
 شرع فيه * فقال وهذا الجملة اى جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او
 سبب ورود سواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه * الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه
 فيخص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى * فاجلدوا كل
 واحد منهم مائة جلدة * وقوله عز اسمه * فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجزاء لقوله * الزانية
 والزاني * وقوله * والسارق والسارقة * كان الزنا والسرقة سببي وجوبهما واذ تبين ان ما تقدمه
 سبب وجوبه يختص به اى يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كالا يثبت
 بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليه بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار
 شمس الائمة رحمه الله * والثاني ما لا يستقل بنفسه اى لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيخص به
 اى يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من
 جلته فلا يجوز فضلة للعمل به * والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانته وقضاءه والاربع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * و ذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا للسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أيقص الرطب اذا بئس * فقالوا نعم قال * فلاذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بجملة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لا يتخاو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ركب البحر ايتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخص كالو سئل عن التوضؤ بماء البحر فيقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يتخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضؤ بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لافي معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه * وان كان الثاني كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * ان قال ايجزئني التوضؤ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميونة * ايما هاب دبغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الوجود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لمعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم * على ما مر بيانه يعني في مسألة الفذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فوجه تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل قام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام * واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيها كان او اثباتا يقول الفذل قدما تزيدي او لم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لآخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرار او كذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضا

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لي الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لا خراف درهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم يتقدم ههنا نفي * وان قال اليس قد اقرضني الف درهم فقال الطالب بلى فبحمد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف عبده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق له في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي * وكذا اذا قال مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لاخر اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي * هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه هو الموجب الاصل لهما تين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الأئمة ايضا لان اكثر استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال لا خفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام * او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين * اصل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضم حرف الاستفهام كأنه قال عليك لي الف درهم كما ضم في قوله تعالى اخبارا وتلك نعمة تمنها على اي انك * او يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقولك اعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا ضم حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال واحتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكأنه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انه يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعار الاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ضميراً فكان مستعاراً كقوله اقض الالف التي لي عليك لئلا يحتمل الاستفهام يجعل مستعار الاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ما سبق صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فتصلح جواباً بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لآخر تغدي معي فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لورجع الى اهل تغدي او تغدي معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما ابتداء اليمين به * لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيقيد به ويصير كأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البالد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جواباً للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة ولكنه مفسر والتفسير يؤكده ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لاننا لو جعلناه متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وانغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأً كان فيه اعتبار الزيادة وانغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحاً في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضاً اعتبار الحال لكنه عمل بالماضي وترك للعمل بالدليل * فان عني به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغدي معي فيقول الآخر ان تغديت فعبدى حرانه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جواباً لتضمن الاعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأً احتراز عن الغاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثلته كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتأكيده كما مررت امثله
ولكن لا يصدق القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكروا في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعه ثابت بقوله فرج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به
وكذلك قوله فمجد يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بنى او نعم عام لانه من حيث انه يصلح
جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم التسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام ذكره واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي قديم ولكنه لا تخلو عن
تحمل وتكلف وما ذكرناه ولا يظهر او وفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجود
القاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لا خلاف ان المعلق
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل
التعليق وعندنا هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود
الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط * وعندنا هو
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط * وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط
وعدمه يدل على انتفاؤه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابى
الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابى الحسين البصري من متكلمي
المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم
الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعقده
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم
مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل
شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الارض وان
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية
قال لعمر رضى الله عنهما ما بالنا نقصر الصلوة وقدامنا وقد قال الله تعالى * واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتككم الذين كفروا *
فقال عمر رضى الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * انما
هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم
الشرط لم يكن تعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
واقفه من منكرى المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضى
ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقييدات
ايقاف الحكم عليهما فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجمعة

ان الشافعي رحمه الله
جعل التعليق بالشرط
موجب العدم وعندنا
العدم لم يثبت به بل بقى
المعلق على اصل
العدم وحاصله ان
المعلق بالشرط عندنا
لم ينقصد سبباً وانما
الشرط يمنع الانقضاء
وقال الشافعي
رحمه الله هو مؤخر

العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقديناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا * قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدم الشرط فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا وجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ينفقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلى الذي كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفقت الحكم قبل وجودها بل عدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعناق بالملك بان قال لاجنبة ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهى طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعدا غير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل لينقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المذكور المالى بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

الطلاق والعناق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرية يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالاجباب لو لا الشرط فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده لو لا هو فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء مستتر اخى بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الاجباب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه

بين المحل

(قبل)

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لا يحاسب
 العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل
 وجود الشرط كان الاداء واقعاً بعد وجوب السبب الموجب فيجوز* وجوز تعجيل كفارة اليمين
 يعنى الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز
 عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة
 اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى* ذلك كفارة ايمانكم اذا
 حلقتكم* اى حلقتكم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل
 لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى
 * ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات* اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها
 نكاح الحرة* فمما ملكت ايمانكم من قياتكم المؤمنات* اى فليكنح مملوكة من الاماء المسلمات*
 والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود
 الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه* وكذلك وصفت
 الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود
 الطول لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة* والحاصل
 ان جواز نكاح الامة يعلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما
 وينتفى بانتهاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشرط اربعة
 سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته* وهى عدم الطول الحرة* وكون الامة
 مؤمنة* وخشية العنت وهو الزنا* وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين
 لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تحقق عند استجماع هذه الشرائط* ولا يلزم
 عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله* المحصنات المؤمنات* حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا
 من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذا لو كان
 مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة* لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد
 عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة
 الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديننا فلا يجب العمل بالمفهوم*
 وذكر عبد القاهر البغدادى في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة
 عندنا فذلك منهناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول
 ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح* وذكر
 في التهذيب ان كان قادر على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما
 يجوز لان الله تعالى قال* ان ينكح المحصنات المؤمنات* وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة* والثاني
 وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كالمكانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له
 نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ايسر على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

* يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن * الا يثم السلفة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم اى على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدنى في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الخث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلى ركعتين ان فعلت كذا فاقى بالمذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز * لان الحقوق المالية يفصل وجوب اداها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغيران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب اداه لان الصلوة ليست الا فعلاً معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع اتى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لافى حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لالتمنع التعليق اياه قصد او هذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطبيق عند دخول الدار لافى الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقاً كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطبيق جزاء دخول الدار كان التطبيق معدوماً قبل وجود الشرط * ولا معنى لقواهم انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جعله معدوماً بالتعليق فيجعل التعليق مانعاً لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرطه الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرسى ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سبى بالطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى مئة او ببيعة او اجنية لا يكون سبباً لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبباً لوجوب الزكاة كذلك النصاب لكلماله في ملك كافر لا يكون سبباً ايضا * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلاً الى الارض * ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل التجار

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينفقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار * واذا لم يتصل الى
 المحل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغي ان يأنف والم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية
 انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه
 كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر
 في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغيره ايضا بان قال انت طالق
 ان شاء الله * قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعلّة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك
 الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسد ليس يقتل
 ولكنه بمرض ان يصير قتل اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي
 من انتقاده علة العقل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا
 ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
 ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
 ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام
 المعلق تنجيذا محض وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون
 لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيذا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه
 بمنزلة التنجيذ يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالخامس ان التكلم من الخالف
 يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط
 فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله * فان قيل اذا قال
 لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبدك ان طلق امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار
 حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لازم ان يعتق العبد * قلنا انما
 لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلق ان طلق فكذا منع نفسه عن تطلق بكلام
 مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو
 جرح رجلا ثم قال ان قتله فعبدى حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد
 صار قنلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع
 عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اى غير متصل بالمحل * الا ترى
 توضيح اقوله لا ينفقد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقرا عند ثبوته
 والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض
 الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل
 جزاء الشرط لينقذ مينا اذا الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف
 تحقيقى موجه وهو البر الا ان البر لا يتأكد الا بضممان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء
 ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب
 معلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عده

فبقى غير مضاف اليه
 وبدون الاتصال
 بالمحل لا ينفقد سببا
 الا ترى ان السبب ما
 يكون طريقا والسبب
 المعلق يمين عقدت
 على البر والعقد على
 البر ليس بطريق الى
 الكفارة لانه لا يجب
 الا بالحنث

فلا يكون سبباً قبل وجود الشرط، وبما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة
 اثبت الحكم بالايحباب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق
 السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع
 والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقة للسببية والتعليق
 ما نفا عنها * ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدرهم غدا
 فعجل يجوز ولو قال اذا جاء فدفله على ان تصدق بدرهم فتصدق به قبل مجي الغد لا يجوز
 لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
 لانها لا تجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لصده وهو البر فكيف
 يكون مفضية الى ما عى مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر
 يعنى كان اليمين لا تصلح سبباً للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سبباً لها ايضا لانها لا تيق
 مع الحنث لان الحنث ينافى اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق
 اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سبباً لما قبل الحنث لان من
 اوصاف السبب ان يتصور تقرر عند وجود المسبب * فان قيل هذا خلاف النص
 والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال
 في العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبي او المجنون
 لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث
 تلزمه الكفارة وكذا فى اليمين بالطلاق فلما شرطت اهايته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند
 الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقاً الى الكفارة غير مسلم لانه
 يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة لانه انما يتوصل بواسطة الحنث
 لانفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة
 لانه يقضى الى القتل بواسطة السرابة * فلما نحن لا نشكر ان اليمين سبب للكفارة ولكننا نقول هى
 سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
 لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانهما
 يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصبران سببين لوجوب الكفارة بطريق
 الانقلاب * وذكر في الاسرار اننا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايحباب الكفارة ولكن خلفا
 عن البر لا اصلاً والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايحباب الاصل لا لبقاء
 والخلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع
 بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع الكاح بطلاق فاما اشتراط
 الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سبباً للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سبباً للبر والاسباب
 الملزمة لا يصح الامن الامل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله
 يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سبباً بواسطة

وهو نقض العقد
 فكان بينهما تناف
 فلا يصلح سبباً
 وتبين ان الشرط
 ليس بمعنى الاجل
 لان هذا داخل على
 السبب الموجب فنه
 عن اتصاله بمحله
 فصار كقوله انت
 منى لم يتصل بقوله
 حر لم يعمل فصار
 الحكم معدوما بعد
 الشرط بالعدم الاصل
 كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح فغضى الى الام والام
يفضى الى تلف النفس وهما الحث ممنوع بحكم اليقين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليقين
مفضيا الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى تين ان
التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا تمنع وصول السبب بالحل لان سبب وجوب التسليم في
الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت
الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل بما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء
الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور
ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار
الحكم معدوما بعد الشرط اي بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اي العدم
لعدم الدليل الموجب للحكم لا مانع يمنع كما كان قبل اليقين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع
قيام التعليق بحسب الحكم به كقبل التعليق والافلا * ففي قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم
طولا * الآية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء
ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذ لم يعارضه
التعليق بالشرط * وفي مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا * فلم تجددوا ما فيه واصعدا طبيا لم يعم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه الشروط
قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اي ما ذكرنا من تعليق الطلاق
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان
البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي
هو حرام وفي جملة متعلقات بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا
ان الشرع جواز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة الخمصة فيقدر بقدر
الضرورة وهي تدفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على
السبب لتعلق حكمه ايضا بضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على
الحكم لنزل سببه اي انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتأخر عنه والحكم
بما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل
المقصود ايضا * وكان قوله وهو اي السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه
وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاه صاحبه لانه من
العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن
تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليكنه فسخه بدون رضاه
صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير في به راجع الى الطريق الثاني * وقوله بان يحمل
بدل من به * والباء في بادني متعلقة بجعل اي يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على
الحكم دون السبب بان يحمل السبب وهو البيع غير لازم بادني الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع
بخيار الشرط لان
الخيار ثمة داخل على
الحكم دون السبب
حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لا
يحتمل الخطر وانما
يثبت الخيار بخلاف
القياس نظرا فلو
دخل على السبب
لتعلق حكمه لاحالة
ولو دخل على الحكم
لنزل سببه وهو مما
يحتمل الفسخ فيصالح
التدارك به بان يصير
غير لازم بادني الخطرين
فكان اولى واما هذا
فيحتمل الخطر فوجب
القول بكمال التعليق
في هذا السبب واما
الحكم فان من حلف
لا يبيع فباع بشرط
الخيار حث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى ما نحن بصدد من الطلاق
والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك
ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المغرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه
دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ القصدان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان
ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستعملة فيه فيقال بعثك على انى بالخيار او
على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه
الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقذ البيع
سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع لزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك
خيار الحكم فى الشرع قوله (ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يحث يعنى قل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر
فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط
ووجدت فهو تطلق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا
وقوع * وذكر فى المختص ايضا ولو علق بالتطبيق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ تطليقتان ثبت ان مذهبه مثل مذهبا
فى هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا عرف مذهبه فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان
كان موافقا لمذهبا فقد صح الفرق وتم الالتزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى
الوسيط للغزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير
الملك فى قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا
لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا
المقصود بنى الزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبا وان كان مخالفا لم يتم الالتزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقه اى
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتضرة
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية
حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير
كالمفوض لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق
فحلف بالطلاق لم
يحث واذا بطلت
العلقه صار ذلك
الايجاب علة كانه
ابتداء ولهذا صح
تعليق الطلاق قبل
الملك به

الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرطين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط ممالا اثرله في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاءه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي نتيقن به عند وجود الشرط فصححنا التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جميع ما ذكرتم يطل بما روى عن عبدالله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فحق نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثا فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي واما الشعبي وسالم بن عبدالله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يمتثل التأويل اوتوهم انه لم يبلغ كافةهم اولم يحتاج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجوز تعجيل النذر المعاق لانه ليس بسبب للمام بصل الى الذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الخنث كالکفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الخنث والتقدير ان خنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فقع اليمين عن كونها سببا في الحل ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصححت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالخنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الخنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء فدين فصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافاقة بالاجتماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا معنى في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدنى مع تعاق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حته واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تعجيل
النذر المعلق وتعجيل
الكفارة وهو
كالکفار بالصوم
وفرقة باطل لانا قد
بيننا ان حق الله في المالى
فعل الاداء لا عين المال
انما يقصد عين المال في
حقوق العباد اما في
حقوق الله تعالى فلا
لان العبادة فعل لا مال
وانما المال آلتها

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا ومقصورا * فلما
 حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يشره
 العبد بخلاف هوى النفس لا يتفاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال
 لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة
 بقطع طائفة من المال يحصل بانائب والا مائة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف
 الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد
 بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جواز نكاح
 الامة حال طول الحرية لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره * ومن
 لم يستطع منكم طولا * الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى
 الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا
 نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط
 حتى لو كان قاله اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جازله ان يعتقه قبل دخول
 الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى نهياعن الاول حتى اوعز له عن احدهما بقوله الاخر * فان
 قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا
 ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم
 الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس ثابتا قبل النكاح
 ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التى ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا
 الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما دعى من التضاد فيما هو موجود فلما فيما هو متعلق فلا لانه
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى
 ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى
 صحيحا وان كان مجيئ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرج عنه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم
 اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى * فان قيل مع هذا لا يجوز ان
 يكون الشئ الواحد كل الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا
 وما قائم يؤدى الى هذا فان عقد النكاح كال الشرط فى سائر الايات وهو بعض الشرط فى
 هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز
 هذا بنص واحد فلما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت
 حر ان اكلت وشربت صحيح كل واحد منهما ويكون الاكل كل الشرط فى التعليق الثانى حتى باعة
 فاكل فى غير ملكه ثم اشتراه فانه يعتق لتام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط فى التعليق
 الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعنى بنى زفر مذهبه فى ان تجزئ الثلاث
 لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقالت لا يبطل الايجاب اى
 بالتعليق يعنى لم ينقدسيا فى الحال لعدم وصوله الى الحل * لم يشترط قيام الحل اى بقائه

قال زفر ولما بطل
 الايجاب لم يشترط
 قيام الحل لبقائه فاذا
 حلف بالطلاق الثلاث
 ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
 اليمين وكذلك العتق
 وانما شرط قيام الملك
 لان حال وجود الشرط
 متردد فوجب الترجيح
 بالحال فاذا وقع
 الترجيح بالملك فى الحال
 صار زوال الحل
 فى المستقبل من حيث
 انه لا يتأفى وجوده
 عند وجود الشرط
 لا بحالة وزوال الملك
 فى المستقبل سواء
 الا ترى ان التعليق
 بالنكاح يجوز وان
 كان الحل للحال معدوما
 فلو كان التعليق يتصل
 بالحل لما صح تعليقه
 الطلاق فى حق المطلقة
 ثلاثا بنكاحها

* ابقائه اى بقاء الايجاب المعلق بمعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط المثل فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعقده او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال المحلوف ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتبجز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحققت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندنا * وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للمالم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيها ينبغي ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فيصح قوله لاجنية اوله المطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجاع بخلافه فعرفاته لا يستغنى عن المحل فبفواته يبطل * فقال انما شرط الملك فى الابتداء لان عقاد هذا الكلام مينا للاحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحملة خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليرجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فيعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين للاحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنية اوله المطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانعقد اليمين * فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانما قد اليمين صار زوال الحل فى المستقبل باقتراع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لاحالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب بمعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا باستكاحها ولو كان لتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره * اعلمنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان * احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او جاما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا
يصح الا ان يثبت
للمعلق ضرب اتصال
بمحله لا يشترط قيام
محله واما قيام هذا
الملك فلم يتعين

الجزء كان اولى وهن اقدفات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاهما كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لما يستوفى الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه بقيت اليمين بقاءه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحبض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فانت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم يبق اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فانت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم يبق اليمين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله ولو تعين طلاقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم يبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كنت زيدا فانتم احرار فاعتق عبيدين منهم واشترى آخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الابان ثابت للمعلق نوع اتصال بالمحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان ثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فيثبت بصح الطريق الثاني وبعدم اثبات ذلك بشرط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اى للجزء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاقا هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الأئمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلا نعدم المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لالان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف
في الطلاق ليصح
باعتبار الملك

تطبيقات ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان اليين بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينقد سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك بقاء حل
النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اى لم يشترط
لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالابقاع ولا المتعلق بالشرط
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا
حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى آخره
* والطريق في ذلك اى في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل واقتراره اليه * ان تعليق
الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان
اليين تعقد البر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو
تأكيده جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى وجهه الاصلى
لانه هو الغرض من عقد اليين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمفصوب لما لم يصر مضمونا بالقيمة
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المفصوب حتى صح البراء والرهن
والكفالة بالمفصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكاة قدر قيمة المفصوب في ماله حال
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بملكه من وقت اغصب ولولم يعتبر
هذه الشبهة ثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر في الجامع ولو اقر
ان هذا الالف في يدى غصب غصبته منك قال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينارا واختلفا في سببه
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف
وديعه لك عندى فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك
لاشئ للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة
الثبوت وشبهة الشئ لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير
المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلاف
المدلول لما منع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على
ثبوت الطلاق في البهية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع
الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه
في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزاء فن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان
تعليق الطلاق له شبهة
بالايجاب وبانه ان
اليين تعقد للبر ولا بد
من كون البر مضمونا
ليصير واجبا للرعاية
فاذا حلف بالطلاق كان
البر هو الاصل وهو
مضمون بالطلاق
كما مفصوب يلزمه رده
ويكون مضمونا بالقيمة
فيثبت شبهة وجوب
القيمة فكذلك ههنا
ثبت شبهة وجوب
الطلاق وقد رما يجب
لا يستغنى عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح
فتعليق بما هو علة
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عريضة العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عريضة العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عريضة الوجود للجزاء واذا ثبتت عريضة الوجود للجزاء ثبتت عريضة الوجود لاسببه حتى يكون السبب ثابتا على قدر السبب وعريضة السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كالا بدلهما من محل تنعقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما وانما لا نشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفي الابداء شرطناه لما ذكرنا * ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط المحل لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة لاننا افاده صحيح وان لم تبقى محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان السكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب حتى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لبعده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يميناً مجردة فتعطلت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق * ولا يقال لان تسليم ان تعليق الشيء بعلمته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطبيق علة للطلاق * لاننا نقول الطلاق متعدد والتطبيق ايسر بعلة للجميع وانما هو علة لطفقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطبيق تعليق الشيء بعلمته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطبيق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطفقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضي بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانه ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة للملك جميع الطلقات فيكون تعليقاً بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اي شبهة اثبوت * مستحقا به اي ساقطاً بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم يبق * بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقاً بشبهة العلة * واعترض عليه بان قد سلمنا ان في التعليق شبهة اثبوت في الحال وان الشبهة ليقتر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلق ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلوق له بالمرأة لأن يبقى بدون ذلك كان أولى * وأجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تقت بل هو بعرض الوجود فتحت اليمين فلما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فتبطل اليمين * ووجه اخر وهو اننا اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليحقق بالتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد لتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعلوقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لاحالة فيصير قدرا مادعيها من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي ساقط لعدم الحاجة اليها * فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعاليا بما له حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فلما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لاحالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل وانك بل هو أولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في انتزاع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطبيق فيه ممكن وعدم الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شبهة بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدرا مادعيها من الشبهة مستحقا به يعني بان البر مضمون جزميا فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعتراض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء نقال ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا افر بك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط ينجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطى * والحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجديد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطلان حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لقوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

فتسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة
ومسئلة تعليق
الطلاق بالنكاح بعد
الثالث منصوصة في
كتاب الطلاق وفي
الجامع ايضا نص في
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث ثبت المنع باعتبار حرمة
الحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان
كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا يبقى اليقين بالطلاق *
فاما الالباء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينقذ في غير الملك فلا يبطل
لعدم الملك * والالباء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ
بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليقين لا يبطل وقد بطل حل المحللة * وبان الامه اذا استولدت
حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم اردت وسيت وعادت الى المولى استحقت العتق *
واجيب عن الاول بان المحللة لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع
العصمة بينهما والمبايعة المحللة بقيت اليقين * وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق
بالموت وبالمالك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديده وهو قيام نسب
الولد في الحال كالمواستولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له الان
لقيام النسب في الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
لما عجزوا عن الجواب حين اورده عليهم هذه المسئلة نقضوا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
لا وجه الى ذلك لانها منصوصة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظيره
المذكور وهو ما اذا قل حرية ان ارتدت فسيبت فذلكت كانت حرة ثم كان كذلك فذلكها
عتقت * قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمه الله ان يحاسب التحرير باليمين لا يسبق
بعد العتق وقد صرح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق
اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا
في ايمان الجامع في باب الخنث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره *
يعني حل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان
فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من
وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من
الصواب * والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات * والمقيد هو
اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايء في جنسه مثل رجل
ورقية * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لنعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا
لا يفهم منه عند الاستعمال الامعين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا
النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها
اذا المستغرق لا يكون شايءا في جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة
ما قال الشافعي رحمه
الله من حل المطلق
على المقيد في حادثة
واحدة بطريق
الدلالة لان الشيء
الواحد لا يكون
مطلقا ومقيدا مع
ذلك

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الها سواء كان لازمالها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحد فهما قيدان غير ان لكونه انسانا وان كانا لم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهل لان الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه * اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسياتي * او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة * او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا * او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقدير صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك * او في حكمين في حادتين كتنقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار * او في حكم واحد في حادتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتنقيدها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق الاصوليون على انه لا حل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما * وذكر بعض اصحاب الشافعي الحل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حل المطلق على المقيد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه * وعند عامة اصحابنا لا حل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * وقال اهل التحقيق منهم انه يحل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي * وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط لا مكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في آخر هذا الفصل * واستدل من اوجب الحل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين واثبت الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويأبى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه * والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت
والمقيد ناطق فكان
اولى كقيل في قوله
عليه السلام في
خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بياناً للمطلق على ما هو المختار لانسخنا فثبت الحكم مقيداً بهما * كما قيل في نصوص الزكاة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * في خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابدشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابولى وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كاناى الاطلاق والمقيد في حادثين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقاً من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات * والذاكرين الله كثيراً والذاكرات * اى والحافظات والذاكرات كثيراً وكقول الشاعر * نحن بما عندنا واثنا بما عندك راض والرأى مختلف * اى نحن بما عندنا راضون * وبان القرآن كله كالكمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والشهوى كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لا تناقض في شئ منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وثبتت ابقيد في الحافظات والذاكرات والشعر للطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بلة جاءه كما اذا كان النفي منصوصاً وكما يتعدى الاثبات * والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه يتعدى هذا الحكم الى نظائرهما من الكفارات كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادثين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركائها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الوجود

له بالفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حله على المطلق بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي * فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين جلاله هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيدها بالقياس حتى لم يجب على الحائض صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل جلاله على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم بطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب جلاله للمطلق عن تلك الزيادة على المقيدها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الظهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة الناجية في الغسل في الوضوء بالمثل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركناها يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركنية في الوضوء * ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكذا شرط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل * لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح والتنصيص بالاسم العلم بوجوب الوجود عند الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المدوم محال قوله (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفى الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقرير وكذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقيده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين * وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين حكمين او شرطين او علتين فالما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا بحالة ضرورة * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق
على مقيد ابدا

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتناق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فلماذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم * سم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسئلة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط انتابيع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التابع والتفرق منسافة في حكم واحد فن ضرورة ثبوت صفة التابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقييد زيادة لا يفيدھا الاطلاق كقوله تعالى في موضع فاسحوا بوجوهكم وايديكم * وفي موضع آخر فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عن اسماء * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمحصل وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداما ذكرنا قوله (لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تنسوا عن اشياء) الآية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله ان تبدلکم تسؤکم وان نسأوا عنها حين ينزل القرآن تبدلکم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثرؤا * مسئلة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افناكم بها وكلفها اياكم نعمكم وتشق عليكم فتقدموا عن السؤال عنها وان نسأوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلکم تلك التكاليف التي تسؤکم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالنفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تنسوا
عن اشياء ان تبدلکم
تسؤکم فنه ان العمل
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فاجمل الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء * ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقسام على هذا المنهى عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله كما ان في السؤال ذلك يوضحه ان المنهى ليس عن السؤال عن الجملة والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان المنهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذا السؤال حينئذ يكون تعقلا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام * اتركوني ما زرتكم فانه لك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضي الله عنهما اللهم وما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمه في امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهيم اذا كان طلق الاون اي له لون واحد واتبوا ما بين الله من تقيد حرمة الرائب بالدخول بالامهات * وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لو رودها طلقه في قوله عز اسمه واهمات نسائكم * قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الريبة فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روى عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنات اثبت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المشاركة في الخبر * ولان المقيد واجب الحكم ابتداء يعني لان سلم ان المقيد واجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفواته كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لان النص اي المقيد نفاء فان الرتبة السكوتية انما تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالم يجز تحريم النصف وذبح الشاة لان المقيد نفي جوازها او الكفارة في نفسها وقدرها لاتعرف الا شرعا فلا يحتاج الى التشرع لانعدام كفارة * كذا في التقويم * صيغة يعني عبارة وشارة * ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخل الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اي بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه حل المطلق على المقيد * احتجاجا بدليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل * او لان اثبات الحكم بالنص يقتصر على هذه الطرق الابعة فاو راته يكون احتجاجا بدليل * يقتضي كل نص اي بوجبه * الاطلاق من المطلق معنى متين معاوم اي الاطلاق ليس بمعنى الاجال لان معناه معلوم يمكن العمل به * وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البديل من غير ترجيح لبعض فكان كالمشترك الذي انسده باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان هو الدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها لابعاد

وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاء لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيًا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بدليل وما قلنا عمل به يقتضي كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقيد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم
يرد القيد وجب العمل باطلاقة بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو
دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق
بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط
فيوجب النفي عند العدم * وتحقيقه ان الاصل في انتحاب النفي عند العدم هو الشرط عند
الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فيجمله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى
الشرط على ما مر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال
لا نسلم له اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى * من نسائك
اللاقى دخلتم بهن * ليس بمعنى الشرط لان القضاء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معروفا
ليجعل شرطا اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا او معنى كافي قول
الرجل المرأة التي تزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم ناما
اذا كان معروفا كقوله هذه المرأة التي تزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة
البيان كقوله تعالى * يحكمهم النبيون الذين * اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل
على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط * ولا نقلنا يعني ولئن سلمنا
ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا * بل الحكم الشرعي انما
يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بقاء
على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن
تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن
تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غير معنى لا نسلم انه ثبت النفي في غير المحل المنصوص
استدلالا به الا اذا ثبت المحالة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت
في السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة في السبب صورة فظاهر لان الظاهر واليمين غير
القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار
واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطاء اعظم جناية من الظهار
واليمين * لان عند الخصم الكفارة تعلق بالقتل بالعمد كما تعلق بالخطاء واليمين الغموس كما
تعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل
الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير
والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام
وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البرم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم
صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب
تيسير فان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل
الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد
بمعنى الشرط الا ترى
ان قوله من نسائك
معرف بالاضافة
فلا يكون القيد معروفا
ليجعل شرطا ولانا
قلنا ان الشرط لا
يوجب نفيا بل الحكم
الشرعي انما يثبت
بالشرع ابتداء فاما العدم
فليس بشرع ولانا
ان سلمنا النفي ثابتا
بهذا القيد لم يستقم
الاستدلال به على
غيره الا اذا صححت
المحالة وقد جاءت
المفارقة في السبب
وهو القتل فانه اعظم
الكبائر وفي الحكم
صورة ومعنى حتى
وجب في اليمين التخير
ودخل الطعام
في الاظهار دون القتل
فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذ كر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني
في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض
* ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم بما لا يعرف
بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر
وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لبصارت
الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت
اسما فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من بين وظهار وقتل وافتار
والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجوز دمج بعضها
الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالقياس باطلا بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه
الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام * على
ان باب القتل مغلط قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجوز
قياس ما خفف فيه على ما غلط لاثبات التعليظ * ولو احمّل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع
من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين
من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد
وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال)
متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي
بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي ثبت به في هذا المحل كائنت في المنصوص
عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعديبة وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة
تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس
باعتبار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي
لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز
ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد ثبت موجب وبقي ما وراءه
على العدم وههنا بعد التعديبة يجمع نصان مطلق ومقيد تقدير لان تعديبة القيد ان سلت لا تصلح
لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطل للنص بوجه فصار بعد التعديبة كانه اجتمع منه مطلق
ومقيد ثبت موجب لكل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في
حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لاحتمال على ما بينا ونين بعد فكان الجواب
الصحيح ان هذا الاستدلال او التعديبة قاصرة للمفارقة والمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح
فيه لان التعديبة لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير
التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد
في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى
القيد الزائد ثم النفي
يثبت به قيل له ان
التقيد بوصف الايمان
لا يمنع صحة التحريم
بالكافرة لما قلنا لكن
لانه لم يشرع وقد
شرع في المطلق لما
الطلق

فيماء بخطوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل الخلافه *
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بنجر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعي
بالدليل الظني فلما لم يحز ابطاله بالقيد الثابت بنجر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى
الذي هو دونه كان اولى * فصارت التعدية لعدم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهي في لا بطل
للعاقبة * وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة بمعنى ادنى تلك
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * او اللام في لعدم هي الدالة على الغرض اي صارت
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل عدم لا يصلح حكما
شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك لعدم لا بطل الموجود وهو وصف الاطلاق لا
اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعد عن الصواب بما
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت
الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامر ان * وهذا امر ظاهر
التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لا بطل حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ما
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره * والسنة المعروفة قوله عليه السلام ليس
في العوامل والحوامل ولا في البقر الميرة صدقة * وما روى على رضى الله عنه وفي البقر في كل
ثلاثين تبعة وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شي * قوله (و كذلك قيد التابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفيا) اي نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التابع في صوم
اليمين بحاله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله
عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنكح زوجا
غيره بحديث المسيلة * وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتهرا وقراءته
كانت مشتهرة في السلف حتى كانت تتعلم في المسكن كذا في الاسرار * قال الغزالي
رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعاً لانه وجب على الرسول
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم بالحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من
القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهباله لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وماتردد بين ان يكون
خبراً او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه * قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتملوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحياتملوا لعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولاً عنه
فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم بالحجة

فصارت التعدية
لعدم لا يصلح حكما
شرعيا فكان هذا ابعد
من سبق وهذا امر
ظاهر التناقض فاما
قيد الاسامة فلم يوجب
نفيا عندنا لكن السنة
المعروفة في ابطال
الزكوة عن العوامل
او جبت نسخ
لاطلاق وكذلك قيد
العدالة لم يوجب نفيا
لكن نص الامر
بالثبوت في نأ الفاسق
او جبت نسخ الاطلاق
وكذلك قيد التابع
في كفارة القتل
والظهار لم يوجب
نفيا في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على
المطلق بحديث مشهور
وهو قراءة عبدالله
بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ما
قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا
 لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء حكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ واشيخة اذ انا
 فارجوها البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * وانكم قد قاتم خبر عائشة رضي
 الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمت فسنخن بخمس وكان يمايلي مع ان عائشة نسبت
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول * وكيف يحمل على انه
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا
 يلزم عليه اي على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه
 في صدقة الفطر فانا علمنا بالحديثين فيها فاولجهما بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
 بالقرائين في اليمين بل علمنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها * لان النصين
 في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو في وجوده اعني
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو علمنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام
 ثلاثة بالطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف
 اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
 ضرورة * فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس
 المسلم سببا * ولا مزاجية اي لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
 شرعا وجسا على سبيل البذل كالموت والموت اذا انتفت الزاجحة وجب الجمع * فان قيل
 فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه
 فعدة من ايام اخره متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد * قلنا قرأته شاذة غير
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت
 مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود
 وحنافيا من مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا ثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط
 * فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يهمل من المطلق الا ترى
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من
 حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهي ان يكون
 المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى
 امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان نصا واحدا * كيف والحمل
 يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق ميمولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال
 شيء فكان اولي * اليه اشير في الميزان * فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه
 السلام قال ادوا عن
 كل حر وعبد مطلقا
 وقال في حديث آخر
 عن كل حر وعبد
 من المسلمين وعلمنا نحن
 بهما بخلاف كفارة
 اليمين فانا لم نجتمع بين
 قراءة عبد الله بن مسعود
 من القراء المعروفة
 ليحوز الامران
 والفرق بينهما ان
 النصين في كفارة
 اليمين وردا في الحكم
 والحكم هو الصوم
 في وجوبه لا يقبل
 وصفين متضادين
 فاذا ثبت تقييده بطل
 اطلاقه وفي صدقة
 الفطر دخل النصان
 على السبب ولا مزاج
 في الاسباب فوجب
 الجمع

عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما حملنا المطلق على القيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من القيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجري التحالف حال هلاك السلعة كما يجري حال قيامها ولم يحمل المطلق على القيد معتذرا بان التحالف وجب ابيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بيعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايحجب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجاباله حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها الحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبالرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايحجب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجاباله في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله (وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال برد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ما وراء ذلكم * لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كانه قد بدل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان * فقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما يوجب الذي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اي بعدم طولها * بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط * مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلمتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذا معلق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلفات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتيق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان عدم الاصل كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يقبل ذلك لعدم * فيبقى محتملا للوجود بطريقتين

وهذا نظير ما سبق
انا قلنا ان التعليق
بالشرط لا يوجب
الذي فصار الحكم
الواحد معلقا ومر
سلاما مثل نكاح الامة
تعلق بعدم طول الحرية
بالنص وبقي مرسلا
مع ذلك لان الارسال
والتعليق يتنافيان
وجودا فاما قبل ابتداء
وجوده فهو معلق
اي معدوم يتعلق
بالشرط وجوده
ومرسل عن الشرط
اي محتمل للوجود
قبله وعدم الاصل
كان محتملا للوجود
واما يتبدل لعدم
فصار محتملا للوجود
بطريقتين

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالمثل قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعى) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعى * فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمن غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حل الرقة المطلقة في اليمن على المقيدة بالايمن في القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحتمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان في التقييد فلا لان حله على احدهما ليس باولى من حله على الآخر من غير دلالة وهما الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد * احدهما صوم القتل والظهار المقيدين بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيدين بالتفريق فلم يمكن حله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييدهما ايضا بقراءة ابن مسعود لقوات الاستواء في الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والاخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيدين بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جلة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق ففرقنا غير مقيدين بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانهما الوقت فلم يحز الاداء قبله لمدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهار قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الاصل واحد فيجب حله عليه ثم انه لم يحتمل فلزم التناقض على انا ان سلما ان صوم التمتع مقيدين بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيدا للصوم اليمن لانه ايسر من جنس الكفارات ليعدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحتمل على المقيد فيها لا مكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيدين بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحتمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحتمل على الاحوط ليجزى عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمن وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء الفرق ضرورة لتحلل ايام لا صوم فيها وهى ايام النحر بمنزلة تحلل الليالي وتحلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطار او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع ما كان ان يشرعه جلة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم في حق التمتع وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل هذا هو الاصل في الابدال الا ان وقت الاصل في يوم النحر

وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمن غير متتابع وام يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لالان التفريق واجب الاترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظاهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرناه في موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر. تصلا بايام النحر والبعض بعده ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عبادته وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظر الله ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

(باب العزيمة والرخصة)

* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ايسر فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكاة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لم يمتنع العباد بالاجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع التكاف فعله لعذريته مع قيام السبب المحرم * فاخصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التذنب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لم يمتنع حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبده فابتلا بما يشاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر يسيرا * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناه على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان مشتبهما * الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كاد شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

(باب العزيمة)

(والرخصة)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها الى من الاحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلها لا تقيد * ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمة * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا عارض * سميت اى الاحكام الاصلية عزيمة * لانها من حيث كانت اصولا اى مشروعة ابتداء * حقا لصاحب الشرع مفعول له اى كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حقه او هو مصدر مؤ كد لغيره * وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا * وقوله والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسيره يعنى اريد بقوله ما بنى على اعدار العباد ما يستباح بعد رفع قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لئلا يترتب عايب على العذر ونظاره كثيرة * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقة في الظاهر اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقة مع استحالة التكليف باعتبارها حينئذ بل الظاهر سبب كوجوب الاعتاق في حالة ولو وجوب الصيام في حالة اخرى * واعتراض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد * ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه يستعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله بالغوى دون الاصطلاح لان اقله استعمال اللفظ البهم في التعريف وهو قبيح * واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر في الميزان الرخصة اسم للتغير عن الامر الاصل الى تخفيف وبسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار * وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بعد رفع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بجزائه * وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكرام فان عادوا فعد

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد وهو ما يستباح بعد رفع قيام المحرم والاسمان معاديلان على المراد اما العزم فهو القصد المتشاهى في التوكيد

حتى صار العزم يميناً وقال الله تعالى ولم نجد له عزماً اي لم يكن له ﴿ ٣٠٠ ﴾ قصد مؤكداً في العصيان وقال جل

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كما في تناول الميتة والدم عند الاكراه والخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعاً * والامان معادلان على المراد اي بدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يميناً * لو قال اعزم ان افعل كذا كان يميناً عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يميناً لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابي بكر رضي الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عيسى عزم عليك ان لا تصومي اليوم الذي مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنفاً فزمت العزم يميناً فان عرفته لغة فقوله لاهجة وان عرفته شرعاً فكذلك كذا في الاسرار * وفي الصحاح عزمته عليه اي اقمته عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا العزم والراي الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفرون بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانقضاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الحب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من التبعية * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعاً به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك اكل الضب والعب بالشرنج * وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعاً او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرم * وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يتخلو من ان يترجم جانب الاداء فيه او جانب الترك او لاهذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحداً ويضل وهو الفرض * او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهراً واضب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والظوع والندوب * واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * او لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا يتخلو من ان يكفر جاحداً او لا والاول هو الفرض * والثاني لا يتخلو من ان

ذكره كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتدني عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فعناء التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة اتزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعناها الاحكام فيها قطعاً والفرائض في الشرع مقدرة لا تحتل زيادة ولا نقصاناً اي مقطوعة ثبتت بدليل لاشبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكاة والحج وصميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف في التقدير والتساهل بمرور يشير الى شدة المحافظة والرعاية

يعاقب بتركه اولا والاوول هو الواجب * والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملازمة اولا والاوول هو السنة والثاني النفل * ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها * وكأنه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبته في اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الانقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لانه على اعذار العباد فكانت عزائم لو كادت شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان الفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان عزيمته كالعرض وما ذكرناه قصود الاداء وليس كلامنا فيه * والفرائض اى المفروضات في الشرع مقدرة بمعنى روعي فيها كلالا للمنيين فهي مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصاناً * مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في الميزان * او مقطوعة عن احتمال ان لا تكون ثابتة لانها ثابتة بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسماً لا قدر ثابت بدليل قطعي مثل الايمان فانه مقدور بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئاً منه او زاد لا يجوز فانه لو قال انا اؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمناً * وسيت مكتوبة لانها كتبت علينا في الاصحاح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه نبى عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدور والله تعالى ان يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمة بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدور قليل يكون دلالة التخفيف واليسر * وكأنه تعالى لما وجبه علينا جعله مقدراً لئلا يصعب علينا اداؤه وبصير مؤدى لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله * كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لعلكم تتقون يا ايها المدود * انما على التخفيف بايراد جمعي الفلة وهما الايام والمعدودات كانه قبل كتب عليكم الصيام اياما فلا تلت لئلا يسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرنا ان تعرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علماً اى في اثبات العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتاً وجوداً * هو الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفرض بمعنى سقط عنه احد نوعي ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به فسمى بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * او سمي به لانه لما يفد العلم اليقيني صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا كما يحتمل اى يتحمل يعني لا يكون مثل الذي

واما الواجب فائماً
اخذ من الوجوب
وهو السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى السقوط
انه ساقط علماً هو
الوصف الخاص
فسمى به او لما يفد العلم
صار كالساقط عليه
لا كما يحتمل ويحتمل ان
يؤخذ من الوجبة
وهو الاضطراب
سمى به لاضطرابه
وهو في الشرع اسم لما
لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة
وتعديل الاركان
والطهارة في الطواف
وصدقة

يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتاً قطعاً يحمل عن اختيار وشرح صدر
 * قال الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحداً من
 غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحدان
 الامير قد امر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره
 فتحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختاراً طليعاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية
 كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان
 اخذت السنة منه فباختيار ان المار ينصب ويجري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر *
 وسالت باعناق المطى الاباطح * وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق السلوك في
 الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول
 او غيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لاختلاف في ان السنة هي الطريقة
 السلوكية في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول واليهما
 والى سنة الصحابي على ما نين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النقل ما ينقله الغازي اي يعطاه زائداً على
 سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلاً فله سلبه او قال للسرية ما صبتتم فهو لكم اوربعه
 او نصفه ولا ينجس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود
 النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على
 الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقل الفرض هو ما يقاب
 المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضاً
 ولو تركها لا يائتم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشي عليه * وبصوم رمضان في السفر
 فانه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفي عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض
 بذلك عن كونه فرضاً * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركة
 * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك الصوم السفر ايضا * والصحيح ما قبل
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر * فقوله ما ثبت بدليل
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا
 الخير * وكلوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وقوله مطلقاً عن ترك
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلقه وهو القضاء
 وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به * وقوله من غير عذر عن المسافر
 والمريض اذ تركا الصوم وما قبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر
 * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حرجي واجب * وحده السنة والطريقة السلوكية في الدين
 من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النقل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والنطوع

الفطر والاضحية
 والوتر والسنة
 معناها الطريق والسنن
 الطريق ويقال سن
 الماء اذا صبه وهو
 معروف الاشتقاق
 وهو في الشرع اسم
 للطريق السلوك
 في الدين والنقل اسم
 للزيادة في اللغة حتى
 سميت الغنيمة نفلاً
 لانها غير مقصودة بل
 زيادة على ما شرع له
 الجهاد وسمى ولد
 الولد نافلة لذلك

قبل ما فعله خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه
 * وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحتراز بقوله من غير ذم على تركه
 عن الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه
 الزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيقته قطعا وبقيته لا يكون ثابتا بدليل مقطوع به *
 وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلا ما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعلا بالبدن
 اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا وفاقا اذا كان بغير عذر
 واكدته لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على
 حاله * ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما
 لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت رواية وان كان جائزا فمقتضى الكمية يخاطب اهل البيت وكان
 شيئا وطائفة قد اكفروا في محبتكم * وطائفة قالوا مبيي * ومذهب * كذا في المغرب * واما حكم
 الوجوب اي الواجب فلزومه علما اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان
 دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا
 ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاديث لا يرى العمل بها واجبا او
 تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول * وفي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد
 لخبر الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة
 السلف والخلف في الصوص عند التعارض * وفي القسم الاخير يفسق ولا يضل لان العمل به
 لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب
 وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب
 التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجب اذا كان متأولا وليس فيه
 دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات
 التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا يفسق تاركه ويضل اذا استخف * والمذكور
 في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق في القسم الاول فانه ذكر فيه
 الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا
 تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه علما الا ان يكون مستخفا باخبار
 الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض
 والواجب وقان هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شريعا
 بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قالوا اختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه
 في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق
 الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص
 اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون فحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان
 مقطوعا او مظنونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه
 الزوم علما وتصديقا
 بالقلب وهو الاسلام
 وعلا بالبدن وهو
 من اركان الشرايع
 ويكفر جاحده
 ويفسق تاركه بلا
 عذر واما حكم
 الوجوب فلزومه
 علما بمنزلة الفرض لا
 علما على اليقين لما في
 دليله من الشبهة حتى
 لا يكفر جاحده
 ويفسق تاركه اذا
 استخف باخبار
 الاحاد فاما متأولا
 فلا وانكر الشافعي
 رحمه الله هذا
 القسم والحقه
 بالفرائض فقلنا انكر
 الاسم فلا معنى له بعد
 اقامة الدليل على انه
 يخالف اسم الفريضة
 وانكر الحكم بطل
 انكاره ايضا لان
 الدلائل نوعان مالا
 شبهة فيه من الكتاب
 والسنة وما فيه
 شبهة وهذا امر
 لا ينكر واذ تفاوت
 الدليل لم ينكر تفاوت
 الحكم

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لفظة فلا معنى له لما بيننا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفرق بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما نبت بدليل مطلق وعطوع به وبين ما ثبت بدليل مطلق ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب الدليل متى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخصص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخصص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فالى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالي رحمه الله واصحاب ابي حنيفة رحمه الله قد اصابوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مطلق ومطلقون ولا حجب فى اصطلاحات بعد تفهم المعانى * فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل * وكان قيام ثلث الليل فرضا فتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقروا ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول الثانى * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيعين القراءة فى الصلوة وهذا النص باطل لانه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما * ولا يقال قد خص من النص مادون الآية بالاجماع وهو قران حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول عدم جواز مادون الآية ايسر باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقروا * ولهذا لا يحرم قراءة مادون الآية على الجنب والحائض لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الآية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فنرد خبر الواحد كما رده الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لاشبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل للحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فنرد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواء بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما شبه ذلك

التواتر في اثبات الفريضة كما فعله اصحاب الطواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما بيناه في باب احكام الخصوص
 * وما ذكرنا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات
 التفاوت بينهما لا يغنيهم شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت بهما لتفاوت
 الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبا العمل به * وكذا السعي
 في الحج والعمرة بالجربعي السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس ركن
 حتى لو تركه رأسا في حج او عمرة يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله هوركن ولا يتم
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعي بين الصفا والمروة وقال لاصحابه * ان الله تعالى كتب عليكم
 السعي فاسعوا * واقوله عليه السلام * ما اتم الله لامرئ حجة ولا عمرة الا بطواف لهما تين الصفا والمروة
 * الا اننا تمسكنا في ذلك بقوله تعالى * فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما * ومثل هذا
 اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انا تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقى
 ما ورأه على ظاهره وعلمنا بخبر الواحد في اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا * وان قرأت
 والعمرة بالرفع فمناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعي رحمه الله هي
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * العمرة
 فريضة كفرية بالحج * وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفريضة لكونه خبر الواحد ثبت به
 الوجوب * وما شبه ذلك اى المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائة التهنيد والصلوة
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لامن الاركان * ولا يلزم
 اقدمية الاخير لانها ثبتت بانصاف الاثارة عليه السلام ماسلم الابد القعدة الاخرة كذا
 في الاسرار * ولان الخبر الموجب لها التحق ببياننا بحمل الكتاب على ما عرف قوله (وكذلك
 تأخير المغرب) اى ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة
 النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة ابن زيد
 رضى الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك * ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
 المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد
 غيوبة الشمس او بعد غيوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابن حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه
 الله لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اذا هاق في وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير
 سنة فيكون مسيئا بتركه * ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء من دلفة
 بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوات
 اذا اديت قبل وقتها والجمعة وصلوة العيد اذا اديت في غير المصر او فناءه وكالظهر المؤدى
 في المنزل يوم الجمعة فالام يفعل اى لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب
 الى العشاء بالمزدلفة
 واجب ثبت بخبر
 الواحد اذا صلى في
 الطريق امر بالاعادة
 عند ابن حنيفة ومحمد
 رحمه الله عملا بخبر
 الواحد فان لم يفعل
 حتى طلع الفجر سقطت
 الاعادة لان تأخير
 المغرب انما وجب الى
 وقت العشاء وقد انتهى
 وقت العشاء فانهى
 العمل فلا يبقى الفساد
 من بعد الا يعلم وخبر
 الواحد لا يوجب ولا
 يعارض حكم الكتاب
 فلا يفسد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجب الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لاننا انما اوجبتنا بالخبر فالواجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد مادي مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانه ليست بفائتة يقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب في الصلوات) اي الترتيب بين الفوائت والوقفية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسى فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقها * وماروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسى فليذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لا بحالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقفية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقفية ايضا * فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت لا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه لا يكون ابطالا للموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلنا في خبر التعيين والتعديل واشترائط الطواف * قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الوقوف حتى او ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الاقتضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدهم يمكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزم مداقضا المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يقاب الوقفية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محججا لابي حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمنقرر فيما ادى بل هو شيء يفتى به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الا يمكن فتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقفية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابله معارضه * قال والى هذا

وكذلك الترتيب في
الصلوات واجب بخبر
الواحد فاذا ضاق
الوقت او كثرت
الفوائت فصار
معارضاً بحكم الكتاب
بغير الوقفية سقط
العمل به

أشار محمد في الكتاب فانه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعيد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرجت عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تقويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختاراً فلان يجوز ذلك بالخبر اولى ولما لم يجوز تقويته عن الوقت اختصاراً لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولا نأمر فمنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفسائة واذالم تقدم الفسائة لم يحصل العمل بالخبر اصلاً فالاول تأخير والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعداد عند القلة بمد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت ومنزلة وجوب الاعداد انغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقياً تقديراً * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفسائة وجوب التعديل واشترط الطواف وبين وجوب الترتيب فانالوا وجبنا التعمين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيراً لحكمه مع انه لا ولاية التأخير فوجب القول به عملاً بخبر الواحد * فان قيل لما تمين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفسائة ينبغي انه لو قدم الفسائة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفسائة في اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتاً للفسائة * قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بهما بدليل انه لو تفل او عمل عملاً اخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفسائة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكرهه الاشتغال بالافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الخطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة * وسمى بالخطيم لانه حطم من البيت اى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * اولان من دعا على من ظله فيه خطمه الله كجاء في الحديث فكان فعلاً بمعنى فاعل كانه لم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصرتا خزنة البيت وقالوا انا نظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيها ان لا نفتح بابها في الايام فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في الخطيم وقال * صلى ههنا فان الخطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لا حدثان

وثبت الخطيم من
البيت بخبر الواحد
فجعلنا الطواف
واجبا لا يعارض
الاصل

عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة وظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت
والصقت العتبة بالارض وجملت له بابن بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لا فعلن
ذلك * فجملنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر او جملنا الطواف على الحطيم به
اى بهذا الخبر واجبا * لا يعارض الاصل اى لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف
من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة لينحقق العمل بخبر الواحد * ولورجع من غير
اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان
فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت
ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله
(وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا
الاتباع الثابت بمطلق السنة حال عن صفة الفرضية والوجوب لان تكون من اعلام الدين
نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانئيه
بمدود كرابو البسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها
مع لحوق اثم بسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة
كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب
الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر * واما التراخي في رمضان فانه
سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واطب عليها الصحابة
وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون
السنة نفل واطب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة
وهو على اصحابهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة
وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة * لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز وجل * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانهوا * ويقول عليه السلام * عليكم بسنتي الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي * والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب الائمة اى الملازمة في الدنيا
وحرمان الشفاعة في العقبى * الا ان السنة استثناء منقطع اى لا خلاف في ان تفسير السنة
وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل
سننه وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فقد عامة اصحابنا المتقدمين
 واصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه
ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان
يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا
وجوب لانها طريقة
امرنا باحياءها
فيستحق الائمة بتركها
الا ان السنة عندنا
قد تقع على سنة النبي
عليه السلام وغيره
وقال الشافعي رحمه
الله مطلقا طريقة
النبي صلى الله عليه
وسلم

بكر الصير في من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي
 الامام ابو زيدو الشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين * وكذا الخلاف في قول
 الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا * تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
 من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال على رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين
 وجدا ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة * وقد قال عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدي * اطلق اسم السنة على طريقته * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله
 اجرها والحديث وقد عني بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر
 وعمر رضي الله عنهما * وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا والسنة بلدنا
 كذا فاما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عربف السوق واذا كان كذلك لم يدل على اطلاق لفظ
 السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل *
 واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقنن والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق
 لا يحمل الاعلى منه كالموقيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الاعلى طاعة الله وطاعة رسوله واما
 اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على
 حقيقة دون مجازه * وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لاننا نكر جواز اطلاق هذا
 اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما تمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول
 كذا في الميزان والمعتمد قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة
 الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقيده بالاولى الاولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون
 النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي
 رجه الله المرأة تسوى الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث
 فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
 ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
 عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة
 اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما اكثر ما واشتد مصابها قل ارشها قال
 امر افي انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا اطلق
 فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند
 فيجب العمل به * وبحثنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في ايجاب الارش لا في
 اسقاطه فهذا شئ يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من
 الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق
 عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد افنى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي
 الله عنهما بخلافه * وفي المبسوط ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش
 مادون النفس في
 النساء انه لا ينصف
 الى الثلث لقول
 -عبد بن المسيب رضي
 الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر
بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا ما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح
الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام
اجاب * عن قول سيدنا السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يبق دليل على ان المراد طريقة
الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر
البغدادى من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيدانه السنة يعنى سنة زيد *
وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم
من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قتلناه * فقال ذلك رد اعلى من قال
منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعنى سنة اخذها من تكميل الهدى
اى الدين وهى التى تعلق بتركها كراهية او اسائة * والاسائة دون الكراهية وهى مثل الاذان
والاقامة والجماعة والسنن الرواتب * ولهذا قال محمد بن بعضه انه يصير مسيئا وفي بعضه انه
يأتى وفي بعضه يجب القضاء وهى سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا
واجبة * والزوائد والنوع الثانى الزوائد وهى التى لا تعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو
تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى يأتى بها في الصلوة
في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا يأتى بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتى بها كذا في بعض مصنفات
الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سندان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به
كالسنن التى لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها
ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر
على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقتالون عند
الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند
ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقتالون على ذلك ليظهر
الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فلا صرار
على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اى على ان السنن نوعان
اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما
ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب
شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك
قام على جذم حايط اى اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك
استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا
لترك السنة المشهورة * وان صلين يعنى النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع
الاسائة فلا سائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر

وقال ذلك في قتل
الحر بالعبد وعندنا
هى مطلقة لا قيد فيها
فلا يقيد بلا دليل
وكان السلف
يقولون سنة العبرين
والسنن نوعان سنة
الهدى وتاركها
يستوجب اساءة
وكراهية والزوائد
وتاركها لا يستوجب
اساءة كسير النبي
عليه السلام في
لباسه وقيامه
وقعوده وعلى هذا
مسائل باب الاذان
كتاب الصلوة
اختلفت فقيل مرة
يكره ومرة اساء
ومرة لا بأس لما
قلنا واذا قيل يعيد
فذلك من حكم
الوجوب

لان كل واحد منهما ذكره قصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن
 لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم
 يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فاذا كرنا واثله يخرج على هذه الاصل قوله
 (واما النفل فايتاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذا لمذكور
 حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يتاب على فعله ولا يعاقب على تركه
 * وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتدى بها العبد زيادة على الفرائض والسنن
 المشهورة وحكمها ان يتاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف
 السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا
 فموتنا على تركها * ولذلك اى والمذكور ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة
 السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلا ويتاب على فعله في الجملة
 * واذا ثبت انه نفل لا يصح خطئه بالفرض كافي الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يتاب
 على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداء يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم
 المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه
 قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا * ولا الزيادة على الاية او الثلاث
 في القراءة في الصلوة فانه يتاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لاننا نسلم انها
 قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذا لم يكن في ذمتها الايتان بها ولذلك استقام
 عليها احد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعومده وهو
 قوله تعالى * فاقروا ما ينسر من القرآن * كاتقلاب العين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى
 ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن
 كذلك قبل الشروع فكذلك الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر
 اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه
 فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فمكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر فاما الامر
 بالصلوة فيتناول املا لا مقدرة فلزيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك
 جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته
 واصالته اذ لو بني على اعدار العباد للشرع في وقت العذر لادائما * ولا يقال لانسلم انه شرع
 دائما لانه منتهى عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لاننا نقول هو مشروع في هذه
 الاوقات مع كونه منها يعنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح * ولذا اصح
 قاعدا اى ولا جل انه شرع دائما صح ادواته قاعدا مع القدرة على القيام * اورا كبا مع القدرة
 على النزول بالايام وان لم يكن متوجها الى القبلة لان النفل على الوصف الذي شرع وهو
 وصف الدوام بلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناه الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه
 الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فايتاب المرء
 على فعله ولا يعاقب
 على تركه ولذلك قلنا
 ان ما زاد على القصر
 من صلوة السفر نفل
 والنفل شرع دائما
 فذلك جعلناه من
 العزائم ولذلك صح
 قاعدا وراكبا لانه
 ما شرع بلازم العجز
 لا محالة فلازم
 اليسر وهذا القدر
 من جنس الرخص

العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الخرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا اورا كبا من غير عذر *
من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعية بناء عليه فكان له
شبهة بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة
قوله (وقال الشافعي) الى آخره اذا شرع في صلوة الفل او في صوم النفل يؤخذ بالمضى
فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان
الفل لما شرع على هذا الوصف وهوانه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى
انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية الفل ولو اتاه كان مؤديا للفل لا مسقطا
لواجب ولا يمنع صحة الخاوة وبإباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام
* واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقية لا فلية لان
آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالزوم في الباقي * وقلت انا ان ما لم نفعل بعد
اى بعد ما دى جزأ منه * هو مخير فيدأ في ما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء
فمن اخرج عشرة دراهم لتصدق نفلا تصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا
تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى
* وادانته له الخيار في الباقي وحله ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمناله
وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما سافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له
اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحله ولكن احرق حصائد ارض نفسه
فاحرق زرع جاره اوسقى نفسه فترت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعاً لما
هو حلال له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكما لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو
ما اذا شرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه بصير شارعا في انفل بالاتفاق
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا
* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجد فيما بقى التزام
فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما اتزم بالقول فيلزمه ما التزم
فاما المقرض او المنتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء فيقدر ما دى يصح ولا يلزمه
ما لم يعط * يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوى اربع ركعات
لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم النحر
يلزمه عندهم ولو شرع فيه لا يلزمه دلي ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول
ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم
يسم بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعنى عندنا لا متناع عن اداء الباقي حكما له اى لا متناع

وقال الشافعي رحمه
الله لما شرع النفل على
هذا الوصف وجب
ان يبقى كذلك غير لازم
وقد غيرتم انتم وقلت
ان ما لم يفعل بعده فهو
مخير فيه فيبطل المؤدى
حكما له كالمظنون

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداء فقد صار غيره) يعني صار عبادة لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقه بالنص وهذا لو مات كان مثابا على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنص والاجاع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان ولا سبيل اليه الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا لا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني لو نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له عن البطلان او لو نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نقل كفاؤه الشافعي * فوجب الترجيح لما قلنا الام ليست للتعليل بل هي صالحة للترجيح اي وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة فان قيل لان تسليم المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الوجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذ لم يكن طاعة لا يحرم ابطاله * ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف اوجد انقضى وعدم ولا تصور لا غير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف بين الامة واو كان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لبطل بقوات الشرط * بوضحه ان اداء الباقي او جعل شرط لا يتخلو من ان يجعل شرط لا انعقاد المؤدى عبادة ولبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا متنازع عن مباشرة شرط الانعقاد لا بعد ابطاله وان قستم الثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه كان الاولى لان البقاء اسهل من ابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرط لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما خفى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فاق وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كاذكرنا من النظائر * قلنا نحن لاندعي ان المؤدى صوم او صاوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما ما ما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متفرقا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا يحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق بالضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم ما يد شرط لانعقاد عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة * فانهقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرط لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانهقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انهقد عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرط لانعقاد ما تعقبه عبادة فكلها هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان * ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجاع فانه تعالى قال او انك حببت اعمالهم * وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم * ولا يراد الهى الاعمال تصورها ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى اما حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداء
فقد صار غيره مسلما
اليه وحق غيره محترم
مضمون عليه اتلافه
ولا سبيل اليه الا بالزام
الباقي وهما امران
متعارضان اعني
المؤدى وغير المؤدى
فوجب الترجيح لما
قلنا بالاحتياط في
العبادة

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العباد * واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كأن اليوم في حقه لم يكن الا هذا انقدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأيد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذلك فينا نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف * وقولهم ان عقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينقض بقض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فلما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عندها هذا الفعل فجعل مقسدا لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كقطع حبل الملو كاله علق به فتدليل غيره فسقط التدليل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله التدليل * وكذا شق زق نفسه فيه ما يعبره * ومثلتنا احراق الحصاد وسقى الارض لا تلتزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنتهى عنه لانه ابطال ونقض يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يهداهما كما دام المسجد لبني احسن منه لا يعد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما أدى بوجوب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوسطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا نسي قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسما له واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل وانما كان اولى * وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقرض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقرض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل اليه من فكلان كعوض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعل انما وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والسنة كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة (٣١٥) احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من
 بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
 لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افتراقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة
 يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون
 الباقي فيلزمه المضى ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة
 مع بقاء الخطر وان كان الامتناع افضل وذلك كمن صلى الفرض ورأى بقربه صيبا
 كاد يحترق او بقرق وهو قادر على الاستيقاظ ابيح له قطع الفرض واستيقاظ الصبي بل يجب
 عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما
 نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة بمجموعة ايضا بل هي
 فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما الشروع في الفل قائما وتمامه فاعدا
 اونية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فقارعا النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة
 القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الباقي
 لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار
 بعذر الضيافة واقتدائه بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل * واما فضل المظنون فالقياس فيه
 ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى ائمة عبادة فيجب صيانتها بالمضى فيه الا ان علماءنا استحسنوا
 وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادق الواجب فيلغولان الوجوب لا يتكرر
 في شيء واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله
 تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر
 او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا * ونحن
 لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نفل اتمها
 وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذ لم يلزمه
 باختياره لم يصير ضامنا للعهد فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا يعقد
 فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا يعقد قربة بدون قصد
 اليه الا ان اشرع جعله نفلا من غير قصد نظر اليه فجعل منعقدا فيماله فيه نظر وهو انه
 لو اتمه بصالح سبب الاثواب ولا يجعل منعقدا فيماله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو
 كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظر اليه فجعل مشروع فيماله فيه نظر وهو الصحة
 بعد الاداء ولم يجعل مشروع فيماله فيه ضرر وهو الوجوب * والسنن كثيرة يعنى
 لاحتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم
 والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على
 اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احق
 من الاخر يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة
 اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حق لث ان تفعل كذا اى انت خليف به يعنى في اطلاق
 اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر * اتم من الاخر اى اكل في كونه مجازا * فاستبيح اى سقطت

المجاز احدهما اتم من
 الآخر اما احق نوعي
 الحقيقة فاستبيح
 مع قيام المحرم وقيام
 حكمه جميعا فهو
 الكامل في الرخصة
 مثل المكروه على
 اجراء كلمة الكفرانه
 يرخص له اجراءها
 والعزيمة في الصبر
 حتى يقتل لان حرمة
 الكفر قائمة لوجوب
 حق الله تعالى في
 الايمان لكنه رخص
 لعذر وهو ان حق
 العبد في نفسه يفوت
 بالقتل صورة ومعنى
 وحق الله تعالى
 لا يفوت معنى لان
 التصديق باق ولا
 يفوت صورة من
 كل وجه لان الاداء
 قد صح وليس
 التكرار ركن لكن
 في اجراء كلمة الكفر
 هنك لحقه ظاهرا
 فكان له تقديم حق
 نفسه كرامة من الله
 وان شاء بذل نفسه
 حبة في دينه لاقامة
 حقه فهذا مشروع
 قربة فيبقى عزيمة
 وصار بها مجاهدا

المؤاخذه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الجريمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذه بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال
 الرخصة يكتمل العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه
 التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمنة
 لا تتكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير ولكنه اى
 لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع
 صورة تخريب البنية ومعنى بزهاق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى
 هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه
 مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك
 الاقرار في حال البقاء فيطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق
 نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة
 حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قرينة
 كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهلك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
 هو عين الجهاد * والاصل فيه ما روى ان مسيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال انشهد انى
 رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
 انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلائمه عليه نفيه دليل على انه
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر للاصلافة في الدين * وما روى من قصة
 عمار وحبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكروا آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وماوراك يا عمار قال
 شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
 بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخيص * او فان عادوا الى
 الاكراه فعداى الى طمأنينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم
 بكلمة الكفر كذا في المبسوط * وفي عين المعاني لو عادوا لك فعداى لما قلت فقيه دليل انه
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب * واخذوا
 خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكروا آلهتهم بخير ويسب محمدا
 وهو يسب آلهتهم ويذكروا رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
 سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا
 تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين
 يقتلونه فاجابوه عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لارى ههنا الاوجه عدو قافرا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿٣١٧﴾ القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو
العزيمة لان حق الله
تعالى في حرمة المنكر
باق وفي بذل نفسه
اقامة المعروف لان
الظاهر انه اذا قتل
تفرق جمع الفسقة
وما كان غرضه الا
تفريق جمعهم فبذل
نفسه لذلك فصار
مجاهدا بخلاف
الغازي اذا بارز وهو
يعلم انه يقتل من غير
ان يشكي فيهم لان
جمعهم لا يتفرق بسببه
فيصير مضيقا لدمه
لاحتسابا بمجاهدا
وكذلك فيمن اكره
غلي ائلاف مال غيره
رخص له لرجمان
حقه في النفس فاذا
صبر حتى قتل كان
شهيدا لقيام الحرمة
وهو حق العبد
وكذلك اذا اصابته
نخصة فاضرب عن مال
غيره حتى مات
وكذلك صائم اكره
على الفطر ومحرم
اكره على جناية وما
اشبه ذلك من العبادات
والحقوق المحترمة

وامثلته كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجملهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
(شعر) ولست ابالي حين اقتل مسلما * على اى جنب كان في الله مصرعى * وذلك
في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلومزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأ سلام حبيب فدعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تبيين ان الامتناع والاخذ
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكل منكره على
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقوا منهم تقية *
وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال
الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجورا * وكذلك النهى عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
في حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحذور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفر بهم او يشكاه فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتية من الكفار فقال
من لهذه الكتية فقال وهب انما لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتية اخرى
وقال من لهذه الكتية فقال وهب انما لها فقال انتما وابشرا بالشهادة فحمل عليهم حتى
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكرهه هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكابة في المشركين فيكون ملقيا بنفسه في التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز
الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعد الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلون
وانه لا يفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان يشكاه
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتدون بحقية الاسلام وقتله
لا يشكاه في باطنهم فيشترط النكابة ظاهرا لا باحة الاقدام * وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو
كان على طمع من النكابة لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطعم النكابة في ارباب العدو وادخل الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكابة
وفيه منفعة للمسلمين وكل احد يذل نفسه لهذا النوع من المنة وفي المغرب يقال نكأت القرحة
فشرتها ونكأت في العدو نكأت اذا قتلت فيهم او جرحته قال اليت ولغة اخرى نكيت في العدو نكابة

* وعن ابى عمر ونكيت في العدو لا غير * وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدى بنفسه
 الا في جامع القورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد
 * شعر * اذا انت لم تنفع بذك اهله * ولم تنك باليوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك
 هذا) اى وكشوت الحكم في المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره
 بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى
 وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب
 الموجب للمكرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان
 عصمته واحترامه وذلك لا يتخلل بالاكره فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه
 اتلاف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ
 في بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
 ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله
 بالقياس على الاكره على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في
 معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا
 قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضصة برخص له ذلك لان حقه
 في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه
 * وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب
 لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين
 واعزازه * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح
 لهما الافطار بقوله * فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * فعند خوف الهلاك
 رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر
 في فصل الميتة كذا في المبسوط * وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
 المحترمة مثل مالواكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولولم يفعل
 حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون
 ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثاني) وهو الذى دون القسم الاول في كونه رخصة فما
 يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم مترسخ
 عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترسخ
 غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كل الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان
 الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
 والبيع ثمن مؤجل مع البيع ثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات
 مترسخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله عليه مثل المسافر
 رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فما
 يستباح بعذر مع
 قيام السبب موجبا
 لحكمه غير ان
 الحكم مترسخ مثل
 المسافر رخص له ان
 يفطر بناء على سبب
 تراخى حكمه فكان
 دون ما عترض على
 سبب حل حكمه وانما
 يكمل الرخصة بكمال
 العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * ولهذا لو ادى كان فرضا لان الحكم
وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت
العزيمة ادنى حالها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار
لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالها من الرخصة
المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فن هذا الوجه
اخذت شبهة بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخي لم يكن ثابتا في الحال
فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شيها بالافطار
في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق
يعنى من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا
لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال
لما مر * كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدم تمام السبب رخصة حقيقة فهذا كان هذا
القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مدخل * والدليل
على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى ولا شئ عليه كالمومات
قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لازمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الائم
ولكن لا يسقط الحلف كالمكروه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحايض فعرفنا ان الحكم ليس ثابتا في الحال * ثم الشيخ
اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم
في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر
او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضى الله عنهم * قالوا
ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه
سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه
السلام * الصائم في السفر كالفطر في الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه
لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يعم المسافر
والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * ابيان الترخص بالفطر فينتفى به
وجوب الاداء لاجوازه * وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم مجبول
على ما اذا اجهدوا الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره
قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب
الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التجويل
كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في اداء القرض والمترخص بالفطر عامل
لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * ولتردد في الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخي
حكمه من غير تعليق
كان انقول بالتراخي
بعد تمام السبب
رخصة فابح له
النظر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتردد في الرخصة حتى ﴿ ٣٢٠ ﴾ صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجى بيانه * فكانت العزيمة تؤدي اى تحصل معنى الرخصة وتقضى اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهواقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضى ان يكون الرخصة اولى كقائل اشافعى رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فأنجز ذلك بنفسه ان يسر فتمت وكنت فكان الاخذ بها اولى كفى القسم الاول * وقد اعرض الشافعى عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احدى قوليه اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء ينقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام * ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ما ذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شك الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة * وذكرنا في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لثبوت الذمة الا اذا كان يتضرر به * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق * وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعى واصحاب الراى الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو الايسر منهما قوله (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعنى اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى واوصبر حتى مات كان آثما لان الانظار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قتيلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهواقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذى يجاهد به مع الكفار كان حراما * وفي ذلك تغير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التجمل دلى

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما تبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعى عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فايسر له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قتيلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حق الله تعالى لان ائقتل مضاف الى الظالم فلم يصير الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنان الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا

وجه تضمن يسيرا فاما التجمل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا
للمشروع * او هناه ان الصوم شرع لارتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر
فاذا أدى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم
يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكروه على الفطر
بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف
اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك
عمل المجاهدين * وذكر الشيخ في شرح التقويم اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان
آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجمل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا
من نفسه بالاحسان لا قبيحا حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا * وذكر في شرح
التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فاستنع حتى قتل يذنب ان لا يكون آثما
بل يكون شهيدا لكونه قبيحا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء واوسط حقه
اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الحاق الوعيد بهما بترك
الافطار مثل قوله عليه السلام * من صام في السفر ففطر عصى ابا القاسم * وقوله عليه السلام * الصائم
في السفر كاليفطر في الحضر * والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة
الاستناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدل على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة
فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قبيحا حق الله تعالى في الاستناع فيكون آثما والا كراه في حالة
السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسمية ما حط عنهما من الاسرار والاعلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا
وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قلنا انفسنا هم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا لحسن اطلاق
اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوز الانحقيق لان السبب الموجب للحكمة مع الحكم
معدوم اسلا بالرفع والفسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في
مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشقة والاحكام الغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة * والاعلال المواقف اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني * وفي الكشف
الاصر النفل الذي يأصر صاحبه اى بحسنة ثقله وهو مثل ثقل تكليفهم وصعوبته نحو
اشتراط قتل النفس في صحة التوبة * وكذلك الاعلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
الشاقة نحو بوبت القضاء بالقصاص عدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة
وفرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الثائم وتحريم الحروق في اللحم وتحريم
السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اصناقهم
وربما تقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية بحبس نفسه
على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو انقسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن
العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع
سقط عن العباد مع
كونه مشروعا في
الجملة فن حيث سقط
اصلا كان مجازا
ومن حيث بقي
مشروعا في الجملة
كان شديدا بحقيقة
الرخصة فكان دون
القسم الثالث مثله
ما روي ان النبي عليه
السلام رخص في
السلم وذلك ان
اصل البيع ان يلقى
عينا وهذا حكم
باق ومشروع لكنه
سقط في باب السلم
اصلا تخفيفا حتى
لم يبق تعيينه في السلم
مشروعا ولا عزيمة
وهذا لان دليل
اليسر متعين لوقوع
العجز عن التعيين
فوضع عنه اصلا

مشروعاً في الجملة فمن حيث مقياس محل الرخصة اصلاً كان نظير القسم الثالث فكان مجازاً
 اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة اخذ شياً بالحقيقة
 فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لأن جهة
 المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى *
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم * كان
 من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه ثم يرخصون ويسلمونه الى المشتري
 فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات
 لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعاً حتى كانت العينة
 في السلم فيه مفسدة لا تعقد لا صحته وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
 ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى
 مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازاً من حيث ان العينة سقطت اصلاً فيه للتخفيف ولم
 تبقى مشروعة كالاصروا الاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة
 وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى عيناً
 لما روينا وبقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ما ليس عندك * ولنهيه عليه السلام عن بيع
 الكالى بالكالى * وقوله ولا عزيمة بعد قوله * مشروعاً تأكيده لا محتمل ان عدم بقائه مشروعاً
 بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعاً * وهذا اى سقوط العينة في باب السلم
 باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعمين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم
 يكن عاجزاً لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لاسلاماً لذلك لم يبق التعمين مشروعاً اصلاً
 كشرط الصلوة في حق المسافر قوله (وكذلك المكروه) ومثل السلم المكروه اى فعل
 المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازاً بطريق حذف المضاف واقامة
 المضاف اليه مقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل مرخص بطريق
 اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة
 والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة وتورث
 الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمصلحة
 كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهورواية عن ابن يوسف واحد قولي الشافعي
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة * وفائدة الاختلاف تظهر فيما
 اذا صبر حتى مات لا يكون آثماً عند الفريق الاول ويكون آثماً عندنا * وفيما اذا حلف
 لا يأكل حراماً فتناول هذه الحرمات في حالة الاضطرار بحث عندهم ولا يبحث عندهنا *
 تمسكوا في ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم *
 وقوله عز اسمه * فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

وكذلك المكروه على
 شرب الخمر او الميتة
 او المضطر اليهما
 رخصة مجازاً لان
 الحرمة ساقطة
 حتى اذا صبر صار
 آثماً

اي فن دعت به الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى ما يؤتممه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمي قلذا فان الله غفور بغيره ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رجة على عباده كما في الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة * ولنا قوله تعالى * وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه * فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت * وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كما انه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا * ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى * الا من اكره * فانه لم يدل على اباحته * لانا لاننا سلمنا انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذا التقدير من كفر بالله * من بعد ايمانه فعليه غضب الامن اكره فيثبت الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اي حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبتت الا صيانة له من الاختلاط * ودينه عن الخلط الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى * ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه اي بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله * ويحرم عليهم الخبائث * فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اي المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس * فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر لم يصبر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمي وبقاء المحبة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فانه تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت
الا صيانة له من
دينه عن فساد الخمر
ونفسه عن الميتة فاذا
خاف به فوات نفسه
لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل
فسقط المحرم وكان
اسقاطا لحرمة فاذا
صبر لم يصبر مؤديا
حق الله تعالى فكان
مضيعا دمه الا ان
حرمة هذه الاشياء
مشروعة في الجملة

فان الله يغفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم
 بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤخذ بتناول الميتة عند الاضطرار
 * رحيم بعباده فيما تعبد بهم به * وقيل غفور بالعفو عن اكل من غير ضرورة * رحيم
 برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم
 باباحة المحذور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القدم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة
 بالسفر * قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
 حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه الاباحة دون
 الايجاب * وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره
 فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما زمه كصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى
 الظهر فيعمل باليهما شاء الا ان القصر سبب عارض فلم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل
 وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة بخيرين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر
 اربعا فكذا المسافر يميل الى اليهما شاء * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء
 اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل افرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك
 والتأخير * وعندنا ان قصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو
 اسقاط للعزيمة وهي الاربع * حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما
 لو صلى الفجر اربعا لان السبب في حقه لم يبق موجبا للركعتين فكانت الاخران
 نفلا لا يبدنوا خايط النفل بالفرض قصد الايجل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
 فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلواته وانما جعلناها اى هذه الرخصة
 اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه
 الرخصة * اما الدليل ثاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل
 عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة
 المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنه * ولتأويله
 بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * قال الشافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر
 النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
 قال فاقبلوا فقبل انقبول بقى على ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره ردها الكلام وقال سماه
 اى اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاقبلوا ما او اعطوه كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في
 قصر الصلوة بالسفر
 انه رخصة اسقاطا
 حتى لا يصح ادائه
 من المسافر وانما
 جعلناها اسقاطا
 استدلالا لا بدليل
 الرخصة ومعناها
 اما الدليل ثاروى ان
 عمر رضى الله عنه قال
 انقصروا نحن آمنون
 فقال النبى عليه
 السلام ان هذه
 صدقة تصدق الله
 بها عليكم فاقبلوا
 صدقته سماه صدقة
 والتصدق بما لا يحتمل
 التملك اسقاط محض
 لا يحتمل الرد وان
 كان المتصدق من
 لا يلزم طاعته كولى
 القصاص اذا عفا فمن
 تلزم طاعته اولى واما
 المعنى فوجهان
 احدهما ان الرخصة
 ليس

اي اعتقدها * واراد بقوله لا يحتمل التملك ما لا يحتمل من كل وجه فاما ما يحتمل من وجه
فالتصدق به وتمليكك لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمدنيته تصدقت بالدين عليك
او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل يرتدان الدين يحتمل التملك
من المديون ولا يحتمل من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق اسقاطا
محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تملكه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد * وانما قد
ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك
المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لا خرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به
عليك اذا صدر من العباد قد يقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف
فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اوجبه واثبت
سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا قبل لا يعتبر
قوله * والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول
لامراته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص
من عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط
القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والسقوط لا يحتمل الرد فالتصدق
الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف
على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره * وان تصدقوا خيرا لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر
رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس
رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضي الله
عنهما من صلى في السفر اربعا كان كمن صلى في الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا
احدهما كان يتم الصلوة والاخر يقصر عن حالهما فقال لاذي قصر انت اكلت وقال
للاخر انت قصرت كذا في الاسرار والبسوط وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال * اتم الصلوة في السفر كالقصر في الحضر * كذا اوردته سفیان الثوري
في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات
فثبت بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر في القصر بيقين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية
في شيء للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت
يسرا فالعزيمة امان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت
ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر
تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فسقطت حصول
المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر
في القصر بيقين فلا
يتقى الا كمال الامونة
محضة ليس فيها
فضل ثواب لان
الثواب في اداء ما عليه
فالقصر مع مؤنة
السفر مثل الاكمال
كقصر الجمعة مع
اكمال الظهر فوجب
القول بالسقوط
اصلا

ولا يتضمن الاكل فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الركات
قال الله تعالى * ليلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرة وقال عليه السلام * افضل
الصدقة جهد المقل * اي طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الادرهما او تصدق به لانه تصدق
بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظاهر
المقيم على فجره ولا لظاهر العبد على جمعة الحروا اذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله
(والثاني ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيئته واختياره فان اختار القصر
كان فرضه ركعتين وان لم يختار ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما
ان هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى
يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد
ينزع الى الشركة فيما هو من خصايب الربوية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي
ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأي العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شريعة القصر
ثابتة في حكمكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علق برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق
المعلق بالمشيئة واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشيئة كما في الطلاق المعلق بالمشيئة ولا يجوز
اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة
في خاصة الربوية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال
التخيير اذ لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوية لان الشئيين الذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل
واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جبر نفع ودفع ضرر ومثل هذا
الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر
متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة
في الربوية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرائع
جبر احتي نقذا وامر الله تعالى قدر ما يريد منها من اباحة او نداء او وجوب من غير ان يكون
للعبد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوية وهي باطله
* فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع
الذي ابتلينا به فعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة
الصلوة ركعتين او اربعا لنا وانما يكون البتة الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد
مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار
ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام رد المعلق الخصم السقوط بمشيئة العبد بخلاف التخيير
في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا
بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت في الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة
او نسك * فانه اى من ثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذي دل على الاسقاط
في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا
لم يتضمن رفقا كان
ربوية وانما العباد
اختيار الارفق فاذا
لم يتضمن رفقا كان
ربوية ولا شركة له
فيما الا ترى ان الشرع
تولى وضع الشرائع
جبر بخلاف التخيير
في انواع الكفارة
ونحوها لانه يختار
الارفق عنده ولهذا
لم يجعل رخصة
الصوم اسقاطا لان
النص جاء بالتأخير
بقوله تعالى فعدة
من ايام اخر لا
بالصدقة بالصوم

* وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب المخرج عن السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزوم القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول ولان التأخير ثبت لا تيسير والتيسير متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من اسباب التيسير لان الباية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفيق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولا شتماله هلى معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولن نسلم ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا * لانها اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة * وكذلك لو قال يعنى كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجرده هكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * مختلف في المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر الشيخ فان انقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح * وفي مسئلة اي مسئلة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكمل سواء بدليل

وانما اسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هو التأخير والتيسير فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخفف عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من اسباب التيسير والتأخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الا نقراد ويخفف من وجه وهو الوفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا وللعبد اختيار ضروريا فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهى وصار الصوم اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذي وعدناه في اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو الشافعى في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في ذلك حدود

ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة انه ان شاء صلى اربعاً ﴿ ٣٢٨ ﴾ وهو الظاهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

الاصل عند الاذن ولائهما مختلفان فاستقام طلب الرفق معسر كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلاثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروي في النوادر عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء بالجمعة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما قرينة مفصودة والثاني كسارعة وفي سنة شهما سواء فصار كالمدير اذا جنى لزوم ولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلناه ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيراً بين ان يرعى ثمانى حجج او عشر افما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهر لازماً والفضل كان برأيه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد مانسب اليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لالى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأذون في الجمعة نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المديرو وتخيره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المديرا اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدير من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذا المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقة فاستقام التخير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال * ذلك بيدى وبذلك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد * لاننا نسلم ان الزيادة على اثني كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برأيه بدليل قوله * فان اتممت عشرا فمن عندك * وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين ثقل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء الحرية مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلى اربعاً قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاً بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيراً في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لاننا لانسلم ان الرفق تعين في اقليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل بسرا لاداء فكان التخيير مفيداً * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضاً عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد مانسب اليه معنى ضداً لما موربه والمنهى عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب منسوب الى الضرب بطلب الاشباع في قولك لا تشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل في ضدهم لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والمنهى فيوهم ان الامر اثر في ضد نفسه وهو انهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لاحكم لهما في ضد انفسهما بالاجاع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تحرك ولا نقولك لا تسكن في اسكن اصلاً بالاجاع * فاما ضد المأوربه وهو الحركة فالتسكون وضد المنهى عنه وهو التسكون هو الحركة فهل الامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن التسكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للنهي وهو قوله لا تسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانته *

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

اى اضداد مانسب اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

(واصحاب)

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر باقيام فان له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والدب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده لكونها مانعة من فعل الواجب وامر الدب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانهى تحريم ولا نهى تنزيه * ومن لم يفصل جعل امر الدب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا * واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهى في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهى عن الشئ امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق التعيين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد النهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب انصارنا وامام الحرمين من اصحاب الشافعي * وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة مصورة فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل المأمور به على طريق الفور يقتضى النهى عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا * وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشئ نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التنبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر
بالشئ هل له حكم
في ضده

اذالم يقصد ضده انتهى فقال بعضهم لاحكم له فيه اصلا ﴿ ٢٣٠ ﴾ وقال الجصاص رحمه الله يوجب

وهو فعل يضاده منها عنه وكل منهى عنه تركه وهو فعل يضاده مأموره اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا * وعندهم فيما له اضداد تقميم بطول ذكره * غير ان عندنا كان الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهى عما نهى فكان ما هو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهى امرا ولا شك ان ضد المأموره منهى عنه وضد المنهى عنه مأموره فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشئ يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشئ يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طويلا ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابو زيد وشمس الاثمة وصدر الاسلام ومتابعيه قوله (اذالم يقصد ضده انتهى) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهى مثل قوله تعالى « فاعتزوا انفسكم في الحيض ولا تقربوهن » فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف * وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعنى اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضى وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا باعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ما عرفت * في معنى سنة واجبة اى سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك اى يقتضى كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعنى اذا كان النهى للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعنى ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفى التعليق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهى * الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اى الامر بالشئ * وضع لطلب ذلك الشئ واجبا ولا دلالة له على ثبوت موجه فيما تناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما تناوله كان اولى * بيانه في قوله عليه السلام « الحنطة بالحنطة » اى يبيعوا الحنطة بالحنطة فوجه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فللم يصح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما تناوله لغير ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الاتجار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر النهى اقميح لا بمقابلة فعل الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بان لم يصل بالقيام والاكل والشرب

النهى عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهى عن الشئ فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا فالفرق الاول لاحكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشئ منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضى ذلك احتيج الفرق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان المسكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى

(ونحوها)

ونحوهما بما يضاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يضاده
من الافعال * الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على مالم يفعله وهذا ما يرد
العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصل غير مقدور اصلا وقد قال
الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * ويكسبون * ونحوهما * واما المدح فليس على عدم الذي ليس
في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لمنك من
المصلين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة * لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد
والله اعلم لمنك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعلى وهو ككفر وكانت العقوبة بناء على الكفر
قوله (واحتج الجصاص) يعني في فصل الامر بكذا * قال شمس الائمة رحمه الله بنى
ابوبكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الاثمار على الفور فقال من ضرورة
وجوب الاثمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا
النهي عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الاجتناب للمأمورة على ابلاغ الجهات
والاشتغال بضده بعدم ما وجب بالامر وهو الاجتناب فكان حراما ما يعنه بمقتضى حكم الامر
* ولهذا يستوى فيد ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باى ضدا اشتغل يفوت ما هو
المطلوب الا ترى انه اذا قلنا لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالعود فيه او الاضطجاع
او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهي فانه للتحريم اى النهي لاثبات
الحرمة واعدام النهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي عنه
الاثباتان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا
بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانما ترتفع بثبوت الامر بضد
واحد فلا يحمل امر بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد
ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اثبات المأمورة لا يمكن الا بترك
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد
في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان
الساعة الواحدة لا تصور فيها اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك
الفعل غير متعين فلم نجمله امر به ايضا * بوضع الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيماله
ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نهيك عن التحرك * واجتلك السكون
او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان وجوب النهي بتحريم النهي عنه وذلك يوجب
الاشتغال بالضد والاباحة والتخير بنافيانه * فاما اذا كان للنهي عنه اضداد فيستقيم
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واجتلك التحرك من اى جهة
شدت او يقول لا تقم واجتلك ماشئت من القعود والاضطجاع وكذا ثبت انه
لا موجب لهذا النهي في شئ من الاضداد ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير
عين يقول لما كان النهي مقتضيا امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك
النهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد ثبت في الجهول كافي احد انواع

واحتج الجصاص
رحمه الله بان الامر
بالشئ وضع لوجوده
ولا وجود له مع
الاشتغال بشئ من
اضداده فصارت ذلك
من ضرورات حكمه
واما النهي فانه للتحريم
ومن ضرورته فعل
ضده اذا كان له
ضد واحد كالحركة
والسكون فاما اذا
تعدد الضد فليس من
ضرورة الكف عنه
اثبات كل اضداده
الا ترى ان المأمور
بالقيام اذا قعد او نام
او اضطجع فقد فوت
المأمورة والنهي عن
القيام لا يفوت حكم
النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع قال واجمع
الفقهاء رحمه الله ان
المرأة منبهة عن كتمان
الحيض بقوله تعالى
ولا يجل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحا
مهن ثم كان ذلك امرا
بالاظهار لان الكتمان
ضده واحد وهو
الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد
في انهمى باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب * وقوله تعالى * ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن * اى من الحيض والحبل امر بالظهار والظهار واجب قبول قولها فيما يخبر به لانها
مأمورة بالظهار * والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضى الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا قميص ولا امرأويل ولا
الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين
من غير الخيط لان النهى عنده هو الخيط اضدادا ولا يقال النهى عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط
وهو شئ واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف
الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالتقيام مع ترك القيام فان
تركها كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام ماله اضدادا لانه ماله ضد واحد * واحتج
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن ثبت بكل واحد من القسمين اى
النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى * ادنى اى دون ما ثبت به اى بكل
واحد من الامر والنهى اذا ورد مقتصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت
مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير المسمى عنه فيثبت به الكراهة
والامر بمنزلة امر ورد لمعنى في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب
* الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعى او
فواته اقتضى كراهة النهى عنه لاحرمته حتى بقى مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا
هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم
اجمعوا على انه اذا قضى الفاسدة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا لوقية يجوز ويخرج
عن الهدية مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لما ثبت ضرورة فوات
المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحریم ووجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب
في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه ووجب الفساد
قوله (واما الذى اخترناه) وهو ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اى
على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا اننا نقول النهى
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده
فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع بانبات الكراهة
فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان
الثابت بالالة مثل الثابت بالنص اوقوى منه وكذلك النهى يقتضى سدة الضد ان كان له
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من انتقاضى في اى اضداده
الذى يأتى به الخطاب كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ
وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم
منهى عن لبس الخيط
ولم يكن مأمورا بلبس
شئ معين من غير
الخيط واحتج الفريق
لثالث بان الامر على
ما قال الجصاص
رحم الله الا اننا ثبتنا
بكل واحد من القسمين
ادنى ما ثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة
لا يساوى المقصود
بنفسه واما الذى
اخترناه فبناء على هذا
وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا
سعيناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحدا الاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني
لا معنى به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق
الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
فلذلك ثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة
والترغيب كما يجعل مقتضى مذكور ابقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا
عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات
المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات
فانه ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط
ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصل
غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصوصا ولا اقتضاء فاما وجوب
الافدام على الاجماع فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه
فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه
الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه نهى عن ضده ولا نقول انه
يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لا ارتكابه ضد
المنهى عنه وهو الترك الذي هو فعل كراهة مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
من غير فعل ارتكبه كراهة مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به
كراهة مذهب ابى هاشم فاي حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه
متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محذور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
بتوجه كل الوعيد لتارك الفريض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل
مكروه ليس بمنهى عنه ولا محذور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان
ايضا فقال وماتاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة
الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على
فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذ لم يكن الاشتغال به مقوتا
للمأمر فاما اذا تضمن الاشتغال به تقويته لاحتماله فيئذ يحرم بالنظر الى النفويت ويصير
سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم التحر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب لاثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا
انه ضرورى غير
مقصود فصار شيئا
بما ذكرنا من مقتضيات
احكام الشرع

على ما مرتحقة في باب النهي * وكونه حراما غير لا يمنع استحقاق العقوبة كما كل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى * ولا يحل لهن * الاية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاطهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفى لانهى * مثل قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * فانه ايس بنهى للنبي عليه السلام عن الزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازا هن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه * لا يحل لك النساء من بعد * اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعنى ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احل لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في المطبع * فلا يصير الامر اى الامر بالاطهار * ثابتا بالنهي اى النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاطهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمة واثضاء العدة واباحة الزوج بزواج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالاطهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلط عليهن في الاظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والامان بالله وبعبقابه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن * مثل قوله عليه السلام * لا تكاح الابشهود * في ان كل واحد منهما نفى وليس بنهى قوله (وقاعدة هذا) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتا * الامن حيث تقويت الامراى المأمورة بمعنى انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمورة فينئذ يحرم لان تقويت المأمورة به حرام * فاذا لم يفوت اى لم يفوت الضد المأمورة كان الضد مكروها لا حراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا بنزع الى مقال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمورة ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمورة بالاشتغال بضده في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتقويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التقويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهى بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا تكاح الابشهود وقاعدة هذا ان التحريم اذ لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه
 * والامر المطلق على التراخي عندنا كالوسع وعلى الفور عنده كالضيق فلا يحرم الضد
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة
 التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات الماء وربه * فالخلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة * كالامر بالقيام
 يعني في الصلوة ليس ينهى عن انعقود بطريق الاصاله والقصد * فاذا قعد ثم قام لم تقسد
 صلوة بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان
 الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى سنية الضد * ولهذا اى ولما
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة
 النابتة بقوله تعالى * يتربصن بانفسهن * النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج انتهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف
 بل يثبت به سنيته فلا يمنع تداخل العدين * ويانه ان ركن العدة عندنا حرمت تقضى
 والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع
 في الحرمة لانه ركن العدة وقال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
 الذى هو الركن * والمسئلة التى تخرج عليها ان العدين تتداخلان بمدّة واحدة عندنا وهو
 مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمرو على رضى الله عنهم
 * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزواج آخر وطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب
 عليها عدة اخرى وتحسب ما ترى من الافراء من العدين * وان كانت حاملا انقضت
 العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول
 في العدة ووطئها ثم طلقها فهنا تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى
 * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويتعبدن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ
 آخر هذه المدة * وقال فالكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعديتهن ثلاثة اشهر فثبت
 ان العدة فعل استحقها الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة
 ما موربها والثابت بالامر الافعال لا ازمات فصارت ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط
 المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كافي الصوم وتسميتها اجلا
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن
 هو الكف لا يتصور كفا من واحد في مدة واحدة لا تتحالة صدور فعلين مجانسين من واحد
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلنا قلنا قوله تعالى
 * واولات الاحال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا باعن اجلهن * وقوله
 * حتى يبلغ الكتاب اجله * قاله تعالى سمي العدة اجلا والاحال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس
 ينهى عن القعود
 قصداً حتى اذا قعد
 ثم قام لم تقسد صلوة
 بنفس القعود ولكنه
 يكره ولهذا قلنا ان
 المحرم لما نهى عن لبس
 الخيط كان من السنة
 لبس الازار والرداء
 ولهذا قلنا ان العدة
 لما كان معناها النهى
 عن التزوج لم يكن
 الامر بالكف مقصودا
 حتى انقضت الاعداد
 منها بزمان واحد

اولواحد انقضت بمدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأس بأجل متساوية ينقضى جميع
الآجال بمدة واحدة * ولانه تعالى لما سماها اجلا ولا مضروبة لا شاع شي وجديده
كآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع
حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان النكاح قد كان حراما
على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما ثبت عقد النكاح
فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا
ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة
في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذنا آخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة ثابتة
في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر
ركن العدة بعبارة النهي فقال * ولا يخرجن * وقال * ولا تعزموا عقدة النكاح * والنائب بالنهي
الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التبرص في بيت الزوج لانه ركن لكن
لثلاث اشياء فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لانه ركن
اذال ركن حرمة الزنا في نفسه بل لثلاث في الحرام * ثم الحرمان قد تجتمع لعدم التضايق
فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على
الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذا كان
كذلك جاز ان يثبت حرمة الزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج
حقاله وان ثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقاله في وقت واحد ثم ينتهي الحرمان بانقضاء مدة
واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ زوجه من مائه
كن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تقضى اليمينان يوم
واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تقضى باصابة زوج
واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن افشاء الشهوات ثبت
مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * ثم اتموا الصيام
الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين
كما لا يتصف بجلوسين * وبما يدل على صحة ما ذكرنا نامتي جعلنا الواجب كفاعل المراة
عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج
ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل
والاشرب ولا جاع الاهل حراما في نفسه واذ افعال لا يائتم اتم الاكل والاشرب الحرام
والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يائتم اتم افساد الصوم حتى كان
اتم الكل واحدا وهنات اتم المراة اتم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجو معت
حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن انفعال الحرام
واذا لم تكف اثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان
الكف وجب بالامر
مقصودا به

ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله ان من
سجد على مكان نجس
لم تقصد صلوته لانه
غير مقصود بالنهي
وانما المقصود بالامر
فعل السجود على
مكان طاهر وهذا
لا يوجب فواته حتى
اذا اعاده على مكان
طاهر جاز عنده
ولهذا قال ابو يوسف
ان احرام الصلوة
لا ينقطع بترك
القراءة في مسائل
النفل لانه امر
بالقراءة ولم ينه عن
تركها قصدا فصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا ينقطع به ولا
يلزم ان الصوم
يبطل بالاكل لان
ذلك الفرض ممتد
فكان ضده مفوتا
ابدا ولهذا قلنا ان
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند ابي حنيفة
ومحمد رحمه الله

بخلاف الصوم * واما التريص فعناه الانتظار والتريص بنفسها ان تحملها على الانتظار وهو
توقف الكينة امر في الثاني لان نفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطر او ادراك غلة او
نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود من الانتظار امرا آخر لان نفسه صلح الواحد
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمان بايمان موقته بيوم * وشهر واحد
ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وجب غيره وهو زوال الحرمان وقد
سلمنا نحن هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمان كثيرة اقامة لمحذور العدة
لأنه كما هو الله اعلم كذا في الاسرار قوله (وهذا) اي ولان الامر بالشئ يوجب كراهة ضده
اذ لم يؤد الى التفويت لا تحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لا تقصد
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى * واسجدوا * اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع
وهذا اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان
طاهر فيكون مكرها لا مفسدا * وهذا اي ولان الامر بالشئ لا يوجب تحريم ضده الا اذا
حصل التفويت به قال ابو يوسف رحمه الله احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل
النفل وهي ثمان مسائل لانه مأمور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة
فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المأمور به وهو القراءة وفواتها تحقق في
الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد اداءه فاما احتمال اداء شفع آخر
بهذه الحرمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الحرمة فتبقى صحيحة قابلة
لبناء شفع آخر عليها وان فساد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان
الحرمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفاشة * ولان الحرمة صحت قبل الاداء شرطا لاداء فلا
تبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم معنى على ابي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية
وانما يوجد بالاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الامر بالكف
لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتاه
لا محالة افوات امتداده كالايان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتاه وان
قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة فساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الآخر
ولهذا قلنا اي ولما ذكر ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به
لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستملا للنجس * بحكم الفرضية اي فرضية
وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود يتأدى بالوجه
والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصلت بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف عن جل النجاسة مأموره في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ما قيل وقد عرف ان تعلق
الصلوة بالمكان واليدن اكثر من تعلقها بالثوب فثبت الكف مطلقا بالسجود على المكان
التجسس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأورا به في جميع
اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا * ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين
لا يمنع عن الجواز وقال زفر ربه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين
والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر
ما في الباب ان له بداهة من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان
نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ
بقوله صار مستملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس
باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض
فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا لما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حل
النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللباس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو
حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان
حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عاروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية
على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع
الجهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان * وديا للفرض بالكل
والجهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان
الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع
بترك القراءة في التلوان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها
مع كونها ركعة شرط صحة الافعال لا اعتبار اهلها بدونها في الشرع قال عليه السلام * لا صلوة الا
بقراءة * الا ترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتي بفرض القراءة
في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقدير الان التقدير انما يصح
في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامم ايسر باهل * واذا ثبت انها فرض دائم بتحقيق الفوات
بترك في ركعة وفساد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الانعزال لانها حينئذ
تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة
بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع
به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا
وجدت في احدى الركعتين فهو موضوع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقراءة)

وهو ظاهر الجواب
لان السجود لما كان
فرضا صار الساجد
على التجسس بمنزلة
الحامل مستملا له
بحكم الفرضية و
التطهير عن حل
النجاسة فرض دائم
في اركان الصلوة في
المكان ايضا فيصير
ضده مفوتا للفرض
ولهذا قال محمد رحمه
الله ان احرام
الصلوة يقطع بترك
القراءة في التلوان
اقراءة فرض دائم
في التقدير حكما
على ما عرف فيقطع
الاحرام بانقطاعه
بمنزلة اداء الركن مع
النجاسة وقال ابو
حنيفة رحمه الله
الفساد بترك القراءة
في ركعة ثابت بدليل
محتمل فلم يتعد الى
الاحرام واذا ترك
في الشفع كله فقد
صار الفساد
مقطوعا به بدليل
موجب له لم يتعدى
الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لا صلوة الا بقراءة * يقتضى ذلك ايضا
فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا بقاء التحريم حتى صح
شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فعلى ما ذكرنا
تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لا غير * او في الآخرين لا غير * او في الاولين
واحدى الآخرين * او في الآخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق
* ولو قرأ في احدى الاولين لا غير * او في احدى الاولين واحدى الآخرين كان عليه قضاء
ركعتين عند سجدة القضاء الأربع عندهما * ولو قرأ في احدى الآخرين لا غير * او لم يقرأ فيهن شيئا
عليه قضاء الأربع عند أبي يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى
ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله في مسافر صلى
الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الإقامة ثم صلوته اربعا
ويقرأ في الآخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة
بترك القراءة يؤثر في قطع التحريم عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك
القراءة فيهما او في احدىهما على وجه لا يمكن تصحيحه فكذا الظاهر في حق المسافر اذا لانا تأثير
لبنية الإقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى
الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الإقامة فكان الترك
مترددا محتملا لوجود وجود القراءة في الآخرين بنية الإقامة ونية الإقامة في اخر الصلوة
مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلوته بترك القراءة في الاولين فنهنا مثله بخلاف فجر
المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يبتنى عليه فروع بطول تعدادها * مثل الاعتكاف
فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان البت الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل * ومثل
الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم
فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد
لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى الفوات * وكذا اداء النصاب بنية
الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمورية وهو الاتشاء الى الفقير لم يفوت ولكن يكره
لانه اخذ شها بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان
المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع في بيان الوسائل البها وهى الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى
وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له
هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي
منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات
* وقال جمهور الاشعرية لا مقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجودها اليها فلما العبادات

ولهذا قال في مسافر
ترك القراءة ان احرام
الصلوة لا ينقطع
وهو قول ابي يوسف
رحمه الله لان الترك
متردد محتمل لوجود
لاحتمالية الإقامة
فلم يصلح مفسدا فصار
هذا الباب اصلا
يجب ضبطه ببتنى
عليه فروع بطول
تعدادها والله اعلم
بالحقائق (باب بيان
اسباب الشرائع)
اعلم ان الامر والنهي

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اسلا وقالوا الحكم في النصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعله علة ويكون ذلك اشارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان موجب الاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقه هو الله سبحانه وصفه الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان تصاف الغير بها كصفة الخلق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الاسباب والآلات فيكون عملها في تميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا للاحكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تنجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقيق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخالص فتضاف الى ايجابه لانما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية لافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجاع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيء ان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الانسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل «فاقطعوا ايديهما» * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فيجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فن انكر جميع الاسباب وعطلها واطاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص الاجاع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

* ومن انكر البعض واقرب البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرهما الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد * لانا لانجعل الاسباب موجبة بذواتها اذا لايجاب والانزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة تكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المظم والساقى فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة يجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بحول الله تعالى * واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر اليها فلما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحقيا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان فى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه فى دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعه الى الحج والقصر لندرتيه ملحوق بالكثير وباقي الكلام مذكور فى الكتاب وقوله (على الاقسام التى ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت وقيداه بكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها * انما يراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * وادائها تأكيد يعنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لاثار للاسباب فى ذلك اى فى حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثران اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالتكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذا لايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا عا وفى الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى فى الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل ثبت بدون اختيار منه كما ثبت السبب بدون اختياره فلما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما ثبت فى حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عايمه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والالات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم فى النهى لان العبد لا يخاطب باداء النهى عنه * لانا نقول الواجب بالنهى انتهاء العبد عن النهى عنه فانه مؤثر واعتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى
ذكرناها انما يراد بها
طلب الاحكام
المشروعة وادائها
وانما الخطاب للاداء
ولهذه الاحكام اسباب
تضاف اليها شرعية
وضمت يتسيرا على
العباد وانما الوجوب
بايجاب الله تعالى لا
اثر للاسباب فى ذلك
وانما وضعت يتسيرا
على العباد لما كان الا
يجاب غيبا فذهب
الوجوب الى الاسباب
الموضوعة وثبت
الوجوب جبرا لا
اختيار للعبد فيه ثم
الخطاب بالامر وانتهى
للاداء بمنزلة البيع
يجب به الثمن ثم يطلب
بالاداء

لوجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الأصل) اى الليل على صحة هذا الأصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجاعهم * وهو جواب عما يقال نحن لانعلم اجابا من الله تعالى الا بالامر فيم عرقتهم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا ذلك باجاء المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح الخطاب مثل النائم في وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانباء * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذ لم يزد الا غما والجنون على يوم ويلة في الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لاوجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانباء او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لاناقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالؤدى في الوقت * الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لايجب قضاؤها بعد خروجها كالكافر والصبي والخائض اذا سلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لايجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله وجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفًا على اجاعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجاع ايضا كوجوبها على النائم * وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعي لايجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا استغرق الجنون والاعفاء وقت الصلوة وحينئذ لايصح الاستدلال بهما بين المسائلتين على الخصم * الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفًا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجاع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك الجنون اذ لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعي * وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجاع * وقالوا اى الفقهاء اجعوا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما * ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما * الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما انما يلزم على المولى * قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا اثنى انما يفهم منه الخطاب باداء اثنى الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الأصل اجاعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع وجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم ويلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاعفاء والنوم وان استغرقه لا يمنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجاع وقد قال الشافعي رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير مخاطب وقالوا جعوا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويشكره بشكره * لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فالما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز * وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به * ثم اخصاص الشيء بغيره فديكون بمعنى اخصاص الغلام بزيد بمعنى انك واخصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واخصصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بماضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت * ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وناقة الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابوالمعز رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموه منها البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشراكة في الاحداث * وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فنبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث * وكذا ما استدل به من قواهم كسب فلان وتركته بوجوب بطلان هذا الكلام لا يتحججه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا التركة وربما كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به * ولو كان هراسيق وجودا منها فاني تصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه تقول لم يضاف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه في بطل هذا الكلام ثم قال في قوله صوم الشهر و صلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه
وتعلقه به لان
الاصل في اضافة
الشيء الى الشيء ان
يكون سببا له حادثا به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كتسابه اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار
فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب
ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح
اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فالتكليف وجوب الوقت كان فاسدا
لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم
والصلوة والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب
ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف او ما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما
طويلا الى ان قال والوجه الصحيح اترجيح جهة السببية على جهة الشرط والظرف ان يقول ثمة
الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك
من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم واثق صوم الشهر وصلوة الظهر
تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده
في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزال الاختصاص بهذا
الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرهما من الصلوات من اقضاء والذرو والنوافل والسنن
الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل من يعلم انه من
رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه
عند ابى حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع
عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص
بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت اذ فيه فتية فمكان صرف
بمطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل لتعلق الصوم به وجوبا اما بطريق
السببية او بالشرطية * ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا
وأكدر وما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق
المجاورة كافي للظرف فكان اتصال الشئ بالوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير
واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يحمل شرطية الشئ بالحكم بل
جعل لانه قاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب
حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرف في الدلالة الى هذا النوع من
الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كان الاضافة تدل على
السببية تدل على ملازمة الشئ الشيء وتعلقه به وتكرره على السببية ايضا لان الامور
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره شئ دل على انه حادث به اذ هو السبب
الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا
الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمل
وان تعلق بوقت او شرط فان من قال امده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلت

وكذلك اذا لازمه
فتكرر بتكرره دل
انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كالأول قال تصديق من مال بدرهم مطلقا على ما مر بيانه والتكرار ثابت
ههنا فنعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر بسبب تكرر
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله
(فاذا ثبت هذه الجملة) ولما ثبت الشيخ ان المشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ
بيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده وبوحدانيته جل جلاله * وباسمائه
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى * وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة
وجميع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه وبقر بلسانه
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل * وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح اطلاقها على ذاته
على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف للوصوف
وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسمائه
وتزهت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة * ولا كما ذهب المغضلة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته * مضاف الى ايجابه
اي ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان في الظاهر منسوب
الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفة الايجاب بواسطة تيسير الامر علينا * وقطعا للحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالتزام عليه فوضع السبب الظاهر الزا للحمجة
عليه وقطعا لشبهته بالكلية * ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم تؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً
لجناهم * ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحديث وهما
يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال ونزها
عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضى الله عنه في
قوله البعرة تدل على البعير * واثار المشى تدل على المسير * فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما
يدلان على الصانع العليم الخبير * وهذا السبب يلزم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه وجب لفعل العبد وهو التصديق والافرار ولا يتصور
وجوب الفعل الا على من هو اهله اذا الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب * ولا وجود
لمن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سننه الا والسبب يلزمه اذ لا يتصور للمحدث ان
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المقصود به اى بخلق العالم اوب التكليف وغيره
من الملائك والجن من يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا
وجوب الايمان بالله
تعالى كما هو باسمائه
وصفاته مضاف الى
ايجابه فى الحقيقة لكنه
منسوب الى حدث
العالم تيسيرا على العباد
وقطعا للحجج المعاندين
وهذا سبب يلزم
الوجوب

لأننا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به ﴿٣٤٦﴾ انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العباد ولا

وجوب الاعلى من
هو اهل له ولا وجود
من هو اهل على ما
اجرى به سنته الا
والسبب يلزمه لان
الانسان المقصود به
وغيره ممن يلزمه
الايمان به عالم بنفسه
سمى عالما لانه جعل
علما على وجوده
ووجدانيته ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي
صحيح وان لم يكن
مخاطبا ولا أمورا
لانه مشروع بنفسه
وسببه قائم في حقه
دائم لقيام دوام من
هو مقصود به وصحة
الاداء تبني على كون
المؤدى مشروعا بعد
قيام سببه من هو اهل
لاعلى لزوم ادائه
كتجهيل الدين المؤجل
واما الصلوة فواجبة
باجاب الله تعالى بلا
شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا
الوقت الذي تنسب
وجوبها في الظاهر في
في حقنا الوقت الذي
تنسب اليه

(ولا يتكلم)

ولا يكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء ينتهي على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال كالسافر او المريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقيق السبب في حق الاهل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (وما بين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال الناحي سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول * وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت في ايجاب العبادة ليكون سببها فاما المال فله تأثير في ايجاب المواساة وللجناية اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذى هو جناية فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لاحتها كالسكر مع الانكسار بل هي علة جمالية وضعتها الشارع اشارة على الايجاب فلا يشترط لاحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض نسخة في اصول الفقهاء في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد ملو له ان لا يصلح سبيلا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سبيلا لحرار الثواب في الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشاء ويقال اتخذ فلان الضيافة فلان اى بسببه وخرج فلان لقدم فلان يعنى قدم فلام سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر * واما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصاوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر و صلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى اثبت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص * ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب * وعبارة شمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع تفلا في غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع تفلا في كل يوم وبعد الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

وما بين هذا وبين قول
من قال ان الزكوة
تجب بايجابه وملك
المال سببه والقصاص
يجب بايجابه والقول
العمد سببه فرق وليس
السبب بعلة والدليل
عليه انها اضيفت الى
الوقت قال الله تعالى
اقم الصلوة لدلوك
الشمس فالنسبة باللام
اقوى وجوه الدلالة
على تعلقها بالوقت
وكذلك يقال صلوة
الظهر والفجر وعلى
ذلك اجاع الامة
ويتكرر بتكرر الوقت
ويبطل قبل الوقت
اداءه ويصح بعد
هجوم الوقت وان
تأخر لزومه ما فقد تقدم
ذكر احكام هذا القسم
فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطأ بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء ولم يوجد ذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام *
 صوموا للرؤية * ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخله على الرؤية دون الوقت وهي ايسر
 بعلة بالاجماع فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر * قلنا
 اتعون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب
 على حدة للصوم * فان قاتم بالاول فقد اقرتم بطلانه * وان قاتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبي * وضعا ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيت ما يعرف كل جاهل بطلانه
 * وان قلتم لا فقد ابطاتم الاستدلال بالخبر * وكذا في قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايش
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم
 بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قاتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متعددة تعيين بعضها
 سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افيه دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من
 حيث اللغة فاي الامر ين ادعيتكم كاتم بانه وان تقدر واعليه * قال ثم وورد الحديث لبيان ان
 الصوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى في الشهر بعدد ايامه
 في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة
 العدد برؤية الهلال فيحيزن ذلك العدد ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا بيان العلة الموجبة
 للصوم * وكذا قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله
 تعالى * اقيم الصلوة * لبيان السبب * ويجوز اللام لوقت كثير شايع في الشرع والافقه قال عليه
 السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر
 في طلوع الشمس صحرا * واذا ذكره لكل مغيب شمس * اي لوقت مغيبها * ويمكن ان يحجب
 عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل
 بتكرار الحكم عند تكرره وازافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر
 من التريديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت
 الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تعين لوقت الصلوة ولادلالة انها
 على الزمان الذي يوجد قبل صيرورة الظل مثلا. ومثلين فكل جواب له عنهما فهو جواب لنا قوله
 (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه) اي نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل
 عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم *
 مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام * ها واربعة عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا
 عن ظهر غنا والغنى لا يحصل باصل المال مالم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقد ر
 بالنصاب في حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب
 الزكوة ملك المال
 الذي هو نصابه لانه
 في الشرع مضاف الى
 المال والغنا وتنسب
 اليه بالاجماع ويجوز
 تعليلها بعد وجود
 ما يقع به الغنى غير ان
 الغنى لا يقع على الكمال
 واليسر الا بمال وهو
 نام ولا نماء الا بالزمان
 فاقم الحول وهو المدة
 الكاملة لاستثناء المال
 مقام النماء وصار المال
 الواحد بتجدد النماء
 فيه بمنزلة المتجدد
 بنفسه فيتكرر
 الوجوب بتكرر
 الحول على انه متكرر
 بتكرر المال في التقدير

وقت واحد ايضا * ويجوز تجليه بعد وجود مايقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فجعل الزكاة ثم تم له ملك النصاب وجال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف على التمام لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفتيه الحوايج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تعين التمام لدفع الحوايج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى وينتسر عليه الاداء منه فشرط التمام لجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الذين بنيت هذه العبادة عليهم ولا تناء الا بالزمان فاقم الحول مقام التمام لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول التمام من عين الساعة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لجوب الاداء * ثم يلزم على ما ذكرنا ان يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الواجب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة التجدد بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا لجوب فيكون تجدد بمنزلة تجدد المال كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة التجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان تكرر الواجب باعتبار تكرر السبب تقدير اقوله (وسبب وجوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام لامعهد ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكان بالشهر اسم الجزء من الزمان مشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفقيا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء لو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو توى قبل غروب الشمس لا تصح نيته * وبؤيد قوله عليه السلام * صوموا الرويته * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمام كن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبتته اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشيء شرطا لدليل على انه سببه هذاهو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقبل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافرين وقد تأخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم يقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقدمت احكام هذا القسم

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال
 اوقبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت * وذهب
 القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم
 ايام شهر رمضان دون الليالي اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
 فيجب صوم جميع اليوم مقدار نايابا لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة
 على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانقراضه بالارتفاع عند طرؤ الناقض
 كالصلوات في اوقاتها بل الفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات
 باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيئ وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
 المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا يصلح للصوم لاداءه ولا قضاء لما
 مضى ولا نقلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا *
 ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
 في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرطا سببا لوجوبه
 فعلمنا ان الاسباب هى الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا
 للاداء اى محله كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها * والمراد من كونه ظرفا
 ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة
 فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
 باعتبار كونها اوقانا للقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا
 لاداء مسيئه * واما عدم سقوط الصوم عن الجنون الذى لم يفق الا في جزء من الليلة فلا ناهل
 للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا لخرج واعتبر الخرج
 في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية في الليل فباعتبار
 ان الليل جعل تابعا ليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر افتراض النية باول اجزاء الصوم
 الذى هو شرط على ما يدا في مسألة التبيت فقيمت النية في الليل مقام النية المقرنة باول الصوم
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * وهذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به
 وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقدمت احكام هذا القسم ايضا
 كاحكام الصلوة في باب تقسيم المأمورة في حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
 الفطر) رأس يمونه اى يقوم المكلف بكفائه ويحمل مؤنته بولايته اى بسبب ولايته عليه
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على
 الغير شاء الغير او ابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
 وعند الشافعي رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل
 تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد * ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة
 وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه
 كذا في الاسرار * فاذا عذمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب
 صدقة الفطر على
 كل مسلم غنى رأس
 يمونه بولايته عليه
 ثبت ذلك بقول النبي
 عليه السلام ادوا عن
 كل حر وعبد
 وبقوله عليه السلام
 ادوا عن تمونون
 وبيانه ان كلمة عن
 لا نزاع الشئ فدل
 على احد وجهين
 اما ان يكون سببا
 ينتزع الحكم عنه
 او محلا يجب الحق
 عليه فيؤدى عنه
 وبطل الثاني
 لاستحالة الوجوب
 على العبد والكافر
 والفقير فعلم به انه
 سبب ولذلك
 يتضاعف الوجوب
 بتضاعف الرأس
 واما وقت الفطر
 فشرطه حتى لا يعمل
 السبب الا بهذا
 الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا قدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابى حنيفة وابو يوسف رحمه الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلا نه عليه السلام قال ادوا عن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلا نه عليه السلام لما اوجب في الصغار والمماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الأمان وانما يلحق رأس غيره اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا وبانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لا تنزع الشيء اي لا تفصل الشيء عن الشيء وتعيده منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الى وبلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه الى واخذت الدرّة عن الحقة اي تزعتها عنها فيدل اي حرف عن او الحديث * على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينزع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادّى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببهما ويقال بمن عن اكل وشرب اي بسببهما وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا جعل الضمير اجمالا في قول مختلف اي يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه * لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما لم يتصور ان يكون مالا كالشيء لانه مملوك استحالة تكليفه بما ليس في وسعه ذلك والكافر لانما اقربته وهو ايس من اهلها والفقر لانه ليس على الجراب خراج فمعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشانعي والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل حر وعبد دلم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد لا ترى انه لا يقال في الزكوة ادعن الشاة او ادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم * ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار المعارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى * ولذلك اي ولو كان الرأس سببا لما تضاعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا عند ضي الحال قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضاعفها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلناها على المجاز لان الاضافة تتحمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر
مجازا والنسبة تتحمل
الاستعارة فاما تضاعف
الوجوب فلا يتحمل
الاستعارة وبيان
قولنا ان الاضافة
تتحمل الاستعارة
ظاهرا لان الشيء
يضاف الى الشرط
مجازا فاما تضاعف
الوجوب فلا يتحمل
الاستعارة لان
الوجوب انما يكون
بسبب اوعلة لا يكون
بغير ذلك وهذا لا
يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿ ٣٥٢ ﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

فان الشئ قد يضاف الى الشئ بادنى ملاسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطه اقل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لنوافته على سبيل الجواز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب اوعلة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قبل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فيجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جلتا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب والاخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شئ لجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاق اتصاله به بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لامن حيث الوجوب على العبد كما جرت اتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد ذكرنا بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤمن فان النبي عليه السلام اجراها بحري المؤمن في قوله ادوا عن تمونون * اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤمن رأسه بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشئ سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافرين المراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ايلة فيكون المراد فطر انحصار صاوه الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا ينصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم ومقتله * وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه * وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم عن الفحشاء والمنكر * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأسه بونه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة شتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت برأسه بونه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب انعامه فليكون

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا متصفا على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلهذا لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقر الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

الحكم على وفاق السبب واهذاضاف الى الرأس فيقال زكوة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لقوا * قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بعلّة ذات وصفين ثم قال والمسائل نستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اى لم يجب الامرة لان السبب وهو البيت غير متحدد * قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لاله * ولان هذا البيت حرمة امان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا * وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرار بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب * فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقة متقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلا يجوز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يحز طواف الزيارة يوم عرفته مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في ربه ضامن ان يكون سعيه معتد به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتد به حتى ان يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص نجا اذاؤه في اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال فشرط اى شرط الوجوب الاداء للجواز فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنهها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة لا يخرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب * والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتحدد الوجوب بتحدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتحدد بتحدد فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصارتا ويل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقوم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالتناء التقديرى وعند الشافعى الخراج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر
الارض النامية
بحقيقة الخارج لان
العشر ينسب الى
الارض وفي العشر
معنى مؤنة الارض
لانها اصل وفيه معنى
العبادة لان الخارج
للسبب ووصف وصار
السبب بتحدد وصفه
متحددا في التقدير فلم
يجز التحجيل قبل
الخارج لان الخارج
بمعنى السبب لو وصف
العبادة فلو صح
التحجيل لخلص معنى
المؤنة فلما صارت
الارض نامية اشبه
تحميل زكوة السائمة
والابل لعلوفة ثم
اساءها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره. وهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب
لجاز تعجيله كالخارج وكان زكاة قبل الحول * ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى
والارض بوصف به فيقال ارض عشرية والثنى * يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب
بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج
غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به لان نماء
الارض على وجهين نماء حقيقى وهو الخارج ونماء حكمى وهو التمكن من الانتفاع والزراعة
وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكاة فانها تارة تجب بنماء حقيقى
وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمى وهو كون المال معدا للتجارة
فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقى لانه قد يجرى من الخارج فلا يمكن ادائه الا بعد تحقق الخارج
والخارج قد يدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمى * وفي العشر معنى المؤنة اى
وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها الى الاراضى اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب
العشر يجب مؤنة للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم بقاء
العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر
والخراج عارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعارة دورهم
وعارة الاراضى ويقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذون عن الدار ويصونونها عن الاعداء
فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتكفوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية
اهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تصرون
بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه
* وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا من كثير كالزكاة تتعلق
بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هي سبب
لوجوبه اصلا والنماء الذى يتعلق به معنى العبادة وصفاتها كان معنى المؤنة فيه اصلا
ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال
الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخراج باعتبار تجدد الارض به تقديره لا باعتبار ان الخارج
سبب كما قلنا فى النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج
فى سنة واحدة لان النماء التقديرى غير متكرر * ولم يجوز التعجيل اى تعجيل العشر قبل الخارج لان
الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة فى العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا
لمعنى العبادة عنه ومبطلاله لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه
بقى مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغييره فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل
الخارج كتعجيل الزكاة فى الابل الخوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله
يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكاة بعدم ملك
النصاب النامى لانه لا يؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكان سبب

وكذلك سبب الخراج
الا ان النماء معتبر
فى الخراج تقديره
لا تحقيقا بالتمكن به
من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضاً لكن النماء معتبر في الخراج تقدير التحقيق
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلم يتعلق بحقيقة الخراج وعلق
 بالتمكن من الزراعة لثلاث عطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل
 الارض كما بينا في العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان
 الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سبب المذلة التي هي نوع عقوبة لان
 عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه * واناروا
 الارض وعروها اكثر مما عروها * وقال عليه السلام * اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذ تاب البقر
 ذلتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبي عليه السلام شيئاً من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل
 هذا بيت قوم الاذلا وللهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بممارعة
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في
 الاراضي اصل لانه كان موجوداً قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم
 واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبدأ
 الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود
 الخراج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب
 المال فقط كما اكتساب مال يجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع
 الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لان نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق في
 خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت اكتساباً * ولان معنى الزراعة غير
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع * ولذلك لم يحتج
 عندنا الى ان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجمع العشر والخراج في ارض واحدة
 وجوباً لان كل واحد مؤنف وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب
 واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعني عنهم شيئاً لان المحل قد يكون
 متحداً ايضاً اذا خراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملي في مسنده عن ابي حنيفة عن جابر عن
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * لا يجمع في ارض
 مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتياهم لاختلاف
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام * لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن في مثل هذا الموضوع يدل على
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام * ادوا عن تمونون * ولانه يتكرر بتكرار الحدث تكرر الصلوة
 بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء
 فعلم ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجمع مع الوضوء فكيف يجعل سبباً له
 لاننا انما جعلناه سبباً لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجمع مع وجوبه * والصحيح ان
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها هي الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار
 الاصل وعقوبة
 باعتبار الوصف
 لان الزراعة عمارة
 الدنيا واعراض
 عن الجهاد فكان
 سبباً لضرب من
 المذلة ولذلك لم
 يحتج عندنا وسبب
 وجوب الطهارة
 الصلوة لانها تنسب
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل * وتقوم بما اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا للشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للشرط فيتمتع به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلا يسبق تبعه للشرط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نور على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر * حتى لم تجب قصد الكنهناء عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ازاله اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا للشيء ومن يلا له لا يصلح سبب له * ولا يتخالف في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكمها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة بتغيرهما * ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب * لا نأقول وجوب الصلوة وادائها سبب لوجوب الطهارة للشرعيةها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضح قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذا الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما ضيفت الكفارات اليه * من امر دائر اى متردد بين حظر وابعاح * مثل الفطر في رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو بمملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا في شرح القويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الخطر والابعاح فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام * وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها جرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فالتعالي حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غير هاتين بين الخطر والابعاح فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا لا يرى انه ازاله وتبديل فلا يصلح سببا له واما اسباب الحدود والعقوبات فمأنسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مأنسب اليه من امر دائرين حظر وابعاح مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانما كانت دائرة بين العباداة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محذور وفعله لا يوصف بالخطأ فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * ايمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال كفارة اليمين لانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كانه تم على بره * وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذه شرعت ستر للذنوب ومحو اللائم فيمعلق بار تكاب محذور وهو هنك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بار تكاب الذنب محو له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى * لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العباداة والعقوبة لكونها عباداة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخلف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هنك حرمة والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا البر فوجب البر باليمين احتراز عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرار عن الوقوع في المحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت باء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لانهم يقام مقام الاصل وهما اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجهة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الآن فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباقي الكلام مذکور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محذور فيصلح سببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محذور والعود مباح فاذا اجتمع اصاب السبب دائرا بين الخطر والاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها
وقتل العمد واليمين
الغموس واشباه
ذلك لا يصلح سببا
للكفارة ويفسر
ذلك في موضعه ان
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة وبيان ان العمد والقعوس واشباههما لا يصلح سببا * نذكره في موضعه اى في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقذور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحث فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التعلق بفساد او في الشركة ضياعا فان الاب متى اشبهه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس الام قوة كسب الكفايات في اصل الجيلة * وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلها في يدها وانما يمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا كتساب المال وسببا كتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغلب من الفساد والله لا يحب الفساد * هذا الذى ذكرناه وطريقة القاضي الامام ابو زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ * فالما المتقدمون من اصحابنا فقالوا اسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد من انوع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او واجب هذه العبادات علينا بازاء ما رضى بها شكر السواغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طال * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك فلا * او نصا على ما قال تعالى * ان اشكرلى ولو الديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمه فليس شكرها * في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة تكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكر او هو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكر اعلى ما انعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها ايجادهم من العدم وتكريمهم بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به من القلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء * ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف الماء كولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بهامان بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر النعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات
تعلق البقاء المقذور
بتعاطيها والبقاء معلق
بالنفس والكفاية
وطريقها اسباب
شرعية موضوعة
للملك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرف او جوب الايمان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل *
ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها
بالقلب على حسب ارادته اذا النعمة تجهولة فاذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء
الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر
قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * ووجبت الزكاة شكر النعمة المال
فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى * لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا
ولا يطمع منه مكافاة قد ماحول من اصناف المال واوتى من النشطة في فنونها * ووجب
الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته واظهار الشرفه صار
امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف
بمقاسة شدائد السفر قدر القلب في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا
ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام
علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذا قدر غنا عن شرح القسم الاول من
الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين
للاستار عن دقائق مبانيه * فلننقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير * مستمدين لتوفيق
من الله عز وجل على تهديته وتقريره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير
البرية محمد وآله * والحمد لله اولاً وآخراً

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه اعلم
ان سنة النبي عليه
السلام جامعة للامر
والنهي والخاص
والعام وسائر الاقسام
التي سبق ذكرها وكانت
السنة فرعا للكتاب
في بيان تلك الاقسام
باحكامها فلا يدها
وانما هذا الباب لبيان
وجوه الاتصال وما
يتصل بها فيما يفارق
الكتاب وتختص
السنة بذلك اربعة
اقسام قسم في كيفية
الاتصال ثامن رسول
الله عليه السلام وقسم
في الانقطاع وقسم
في بيان محل الخبر
الذى جعل حجة فيه

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كاذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله
عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والحكاية على ما مر بيانه والشيخ قد الخلق بآخر
هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختر لفظه
تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة
من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة والبلاغة فيجرب فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها
فرع الكتاب في كونها حجة * وتفارقة في طرق الاتصال لبيان فان الكتاب ليس له الا طريق
واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه
الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السن به تأ كيدولا يقال
التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا * لانا نقول
اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح ايراده * ولما كان هذا القسم
كلاما في اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فقول الخبر يطلق على قول مخصوص
من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتنى عيناك * ومنه
قول ابي الطيب * شعر * وكل لظلام الليل عدى من يد * تخبر ان المأثورة تكذب * ولكنه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده
 فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه
 الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
 لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر
 بعدم معرفتهما امام قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب *
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
 ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق
 بانه الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو
 كلام يفيد نفسه اضافة مذكور الى المذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمنع
 لدخول نحو قولك القلام الذي لم يداو ايس لزم بدفيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين
 حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون
 كلمتين او لفظين ليشمل الخبر الفسافي * وقال حكم فيه بنسبة للخبر ما تركب من غير نسبة * وقال
 يحسن السكوت عليها يخرج المركبات التقيدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ
 المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طابقته وبكذبها ان
 خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه يقسم اقساماً ثلاثة خبر يعلم صدقه يقين مثل خبر الرسول
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه يقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس
 والملاحظة كن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحسن بخلافه او اخبر بما يخالف النص
 القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب
 ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه
 كخبر المجهول * فنقسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد
 بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
 او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لفظ متتابع امور واحداً بعد واحد مأخوذ من التواتر
 يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترأ وترأ من غير ان تقطع ومنه جاؤا تترى اي
 متتابعين واحداً بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته
 فلا يحتاج الى هذا القيد كاخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه
 تكثير الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضع وهو معنى
 قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عاقلين بما اخبروا واعمالهم تستند الى الحس
 لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم *
 وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد
 واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس
 الخبر قاما للاتصال
 برسول الله عليه
 السلام فعلى مراتب
 اتصال كامل بلا شبهة
 واتصال فيه ضرب شبهة
 صورة واتصال فيه
 شبهة صورة ومعنى
 اما المرتبة الاولى فهو
 المتواتر وهذا

﴿ باب المتواتر ﴾

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الخبر
 المتواتر الذي اتصل
 بك من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 اتصالاً بلا شبهة حتى
 صار كالعائن المصوم
 منه

مادونها كاربعة بدنة شرعية يجوز للقاضي عرضها على الزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلًا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلولا بقولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا * وانما خصهم الامر ولا يخفى ان هذه تحكيمات فاسدة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل به لآخرين وللاولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والتحجج انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقه على الاخبار لا اننا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد اننا قطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلًا لو كفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحالة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلًا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والرى بالماء والسكر بالجر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرناه وقوله وذلك اى صيرونه بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لا يخصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد الخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لا مكان للتواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعه لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان التحجج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدقهم عن الحجج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعدانهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنتا للكذب والمجازفة فشرط عدمهما * وعند العامة ليس بشرط لا قطع وقوله وتبين اما كنهم اى تباعدوا يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومجالاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع امكن التواطؤ * وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطى بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان * وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع الاحتمال واظهر في الالتزام على الخصوم لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يجد ولم يجب بانهم كانوا كافرين لا يكون تواترهم موجبًا للعلم * حتى صار كالمعين المسموع منه اى حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه بحاسة سمعك وليس افظ المعان في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم
لا يخصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لكثرة خبرهم
وعدانهم وتبين
اما كنهم ويدوم
هذا الحد فيكون اخره
كاوله واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات
الخمس واعداد
الركعات ومقادير
الزكوات

* والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك* ولو قيل
 كالمعين والمسموع لكان احسن* ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم
 والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع دون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم
 بالمعين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح هذا الطريق
 وصف الكلام بكونه معانيكا يصح وصفه بكونه مسموعا* وما شبه ذلك مثل اروش الجنايات
 واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه
 شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما
 ضروريا* وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام* والبراهمة
 وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا
 علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنا* وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمأنينة* لا علم يقين
 ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر
 ولكن لا ينبغي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمأنينة اقرب الى
 اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا* ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب
 عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا* وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة و
 ابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنيده في آخر الباب قوله (وهذا)
 اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجلى سقيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة جيدة ويحتمل
 ضرر ذلك* لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهيمن لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون
 الخبر موجبا لالم لا يحصل له معرفة نفسه* ولا يقال لعل معرفة كونه مخلوقا من الماء حصلت
 بالاستدلال بالولد فانه لما علم انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم
 معرفة النفس* لاننا نقول ما ل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا
 معقول اذ الفعل لا يوجب ذلك فتمين انه ثابت بالخبر* ولا دينه لان طريق معرفته بالخبر والسماع
 ايضا خصوصاً فيما يرجع الى الاحكام* ولا دينه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان
 فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطبق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
 تحصيل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملاحظة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد
 يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان
 والملاحظة فكان منكراً كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة* قال شمس
 الاعمقر حده الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون
 ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال
 لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس
 في انه مكابرة وجمود لما يعلم اضطرارا بمنزلة اللام مع من يزعم انه لاحقيقة الاشياء المحسوسة
 * فقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعينة*
 وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان* وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا
 القسم يوجب علم
 اليقين بمنزلة العيان
 علما ضروريا
 ومن الناس من انكر
 العلم بطريق الخبر
 اصلا وهذا رجل
 سفيه لم يعرف نفسه
 ولا دينه ولا دينه
 ولا امه ولا اباه مثل
 من انكر العيان وقال
 قوم ان المتواتر
 يوجب علم طمأنينة
 لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتربه وهم قالوا ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿ ٣٦٣ ﴾ المجوس قصة زرادشت العين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا

قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بهد الهدى بل التواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بأنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا هيانا ونجد المعرفة باننا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد المعرفة بجهمة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهمة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبائع متباينة لا تكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع و بطل الاختراع لان تبين الاماكن وخروجهم

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان هو علم ان السما والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه) اى يقع فيه شك * او يعتربه اى يغشاه ويدخله * وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا توافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكننا معنى بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا لا طمئنان القلب اليه قال الله تعالى اخبار عن ابراهيم عليه السلام * ولكن ليطمئن قلبي * اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليحققى الخلاف قالوا لان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد و بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لان قلب الجائر تمتعوا وهو تمتع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون الخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتنى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد و وقوع العلم اليقيني به مبنى على تصويره لا محالة ثم اذا اتنى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت العين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك والطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من اعدائهم كان ذلك كذبا يبين اذ لو كان صدقا لم منه صحة دعواه وهى باطلة يقين وكذا اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك فالتواتر او عددهم لا يخفى كثرة ووفور اتم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا يقطع بالتواتر ومع بقاءه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمريداره فيسمع النوح ويرى انار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتليس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة وهذا اى القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب التواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح * وضعا اى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين او رجعت الى الاستدلال * وذكر في الميزان ونوع من العقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر التواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه اولداع دعاهم اليه * والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا * وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدنا

عن الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمأنينة على ما فسر المخالف انما يقع بغفلة من التأمل لو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امرا محتملا فاما امر يؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل التحقيق ﴿ ٣٦٤ ﴾ فلا كالدخل على قوم جلسوا للمآثم

يقع له العلم به عن غفلة من التأمل ولو تأمل حق تأمله لو ضح له الحق من الباطل فاما العلم بالتواتر فلما يجب عن دليل او جب علما بصدق الخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من التأمل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم كانوا قوماً عدواً لا أمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا شرقاً وغرباً وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة لانهم معجزوا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعاً احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم ذلك مثل

مع كون العقل صار قاعده وداعياً الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة * وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف همهم يمنع عن المواضعة عادة * وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لو غلبته الى الجاه والمال وانواع النفع والخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجامعة العطية لاستثناء البعض على حشمة الامر وجهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذالم يحز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيد العلم * واعلم ان قطع باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الاجاب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين ان كل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بحجة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز تبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك وانزدي في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (و الطمانينة على ما فسر المخالف) جواب عما يقال سلنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فليقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كذا ذكرنا من حال من رأى آتار الموت في دار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اى الطمأنينة على ما فسر المخالف فانه علم يتخالج شك او يعتربه وهم * وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع في واقع من الصور لغفلة من التأمل حيث يكتب في الظاهر ولا يتأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله وجد في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطنه فاما امر يؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل التحقيق فلا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طمانينة فقال كالدخل وهو متصل بقوله لو ضح له فساد باطنه * جلسوا للمآثم اى للمصيبة والمآثم عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المآثم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مآثم فلان قال ابن الانباري والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح * يقع له العلم اى علم الطمانينة * وقوله فاما العلم بالتواتر نظير قوله فاما امر يؤكده باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا زاد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة * ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا كذا وكذا وذكر او صافيا يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدو واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق * ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة * وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان * ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوص صامع بعد الزمان وكانه جواب سوال برده على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

غيره منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحة الرسول عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعادين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هذا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء قطع * صار القرآن معجزة اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بمدحهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعدا الزمان كالم تخف خرافات مسيلة وهذه ايات التنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع * المتعنين اى الطالبين لمعانيب الاسلام يقال جاء في فلان متعتنا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زر ادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زر ادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير * واماما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقى معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم روى انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اى صغار قومه لافى كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب * لما رأى شهامته اى دهاءه وذكاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطاه على ان يؤمن به ويحمله احدى اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذه المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها تزويرا وبجلا امره وتحصيلا لقصود الملك * وقد سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فنفرس زر ادشت اللعين منه وادعى النبوة وابع نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشى امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها * والثاني ان اناسا مسلمين جدل ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا بل يدل ذلك

فاما اخبار زر ادشت
فتخييل كله فاما ما
روى انه ادخل
قوائم الفرس في بطن
الفرس فاما روى
انه فعل ذلك في
خاصة الملك و
حاشيته وذلك آية
الوضع والاختراع
الا ان ذلك الملك
لما رأى شهامته
تابعه على التزوير
والاختراع فكان
العلم به اغفلة التأمل
دون صحة الدليل

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبى اذا ادعى شيئا لا يردده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان الاعمى ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآخر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فسادهم وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدى الدجال الاعمى كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اى ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جملا فدلهم على شخص في بيت فمجموعا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات * يوحنا ويوفنا ومتى ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر معين وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الخلبة والهيئة تغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعر فان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدريعى سلمان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهى عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالشبه يؤدى الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شئ على غيره * ويؤدى ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه * ويؤدى ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل عادة مع تغير هيئته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالجنة وهي المجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا فاجاب عنه بقوله
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
 ليزدادوا طغيانا ومرضالى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه اثلا يؤدي الى التلبس فانه قد قيل لو ادعى احد
 النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر اثلا يصير تلبسا ثم فيه حكمة بالغة
 وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكارم عن الرسول كما دفع
 شرابي لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر حيث قال
 ابو لهب ابن صاحبك الذي هجاني اراد به قول الله تعالى * ثبت يد ابي لهب * وقوله فكان اى خبرهم
 محتملا للكذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد * مع ان الرواية بمعنى السبعة الداخلين على عيسى عليه
 السلام فطلعت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
 عيسى وصلبه * بالتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة ملك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعني
 لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكين الشبهة في التواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في التواتر
 اصلا * او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود بنية على التخييل وراجعة الى الاحاد
 كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة بتواتر بخلافها مثل قوله تعالى * وما قتلوه وما
 صلبوه * والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اى ظهر كذبها وبطلانها
 بهذه النصوص التواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا عترض
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلاك زيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة
 الانفراد فسيأتى جوابه * ثم من قال التواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر
 محسوس وان الخبرين جماعة لاحمالهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون
 كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما يختلفوا في ان الشيء
 اعظم من جزئه وان الوجود لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علما انه مكتسب بمنزلة ما ثبت
 من العلم بالنبوة عند معرفة المجزئات * وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لا يختص به من يكون
 من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحد في صفره يعلم اياه وانه بالخبر كما يعلمها
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا * وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان
 العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تمنشا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالى فيقوم
 عليه الجحجحة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا قائما يخالف بلسانه
 او لخط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك المحسوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواية اهل تغت وعداوة فطلعت هذه الوجوه بالتواتر والله اعلم فصار منكرا التواتر ومخالفة كافرا

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون انقضية
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر
الضروريات كقولنا الشئ امان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود
واللا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمنع انصاف الشئ الواحد بهما فالشئ امان يكون
واما ان لا يكون واما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المقضية اليه والله اعلم

(باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني)

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد في الاصل
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما نقلته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
بمنزلة المتواتر وهو اسم لخير كان من الاحاد في الاصل اي في الابداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى
روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول * والاعتبار
للاشهر في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشهر في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل
خبر الفاتحة والسمينة في الوضوء وغيرهما * ويسمى هذا القسم مشهور او مستفيض من شهر بشهر
شهر او شهرة فاشتهر اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله * واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض
اي منتشر بين الناس * واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الا الظن * وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن
عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخاله او خبر رجل بن مالك
في الجنين وما شبه هذه الاخبار * وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم
يقين فمكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل
النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا * وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين
* قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الاثمة رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام * وجه قول الفريق الاول
من اصحابنا ان التابعين لما اجعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على
القبول الا بجماع جههم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرواة واهذا سميينا
العلم الثابت به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدولا يتصور

(تواطؤهم)

(باب المشهور)

(من الاخبار)

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه المشهور
ما كان من الاحاد
في الاصل ثم انتشر
فصار يلقبه قوم لا
يتوهم تواطؤهم على
الكذب وهم القرن
الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن
بعدهم واولئك قوم
ثقات ائمة لا يهجون
فصار بشهادتهم
ونصديقهم بمنزلة
المتواتر حجة من
حجج الله تعالى حتى
قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر
وقال عيسى بن ابان
ان المشهور من الاخبار
يفضل جاحده ولا
يكفر مثل حديث
المصحح على الخفين
وحديث الرجم
وهو الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة
السلف صار حجة
للعمل به كالمتواتر
فصح الزيادة به على
كتاب الله تعالى وهو
نسخ عندنا وذلك

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وإنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول وإتمامهم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فإنه يؤدي إلى تكذيب الرسول عليه السلام إذا المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في الكتاب أنه وإن صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار أن رواته في الأصل لم يبلغوا حد التواتر فيسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لأنه لا يثبت إلا بالنكار اليقين * ولم يستقم اعتباره أي اعتبار ما يثبت فيه من الشبهة أو اعتبار كونه من الأحاد في الأصل * في العمل أي في كونه موجبا للعمل لأن الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في إسقاط العمل بهما فهذه أولى * فاعتبرناه في العلم فآثرنا في سقوط اليقين * إلا بما يشق دركه فيكون من هذا الوجه كالتواتر لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه لا لتقاطع توهم الكذب بالكلية * والعلم بالمشهور رافعة عن ابتدائه وسكون إلى حاله يعني أنما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة إذا غفل عن كونه خبر واحد في الأصل وسكن إلى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمأنينة قوله (وذلك) أي الزيادة على النص بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم في حق المحسن بقوله عليه السلام * والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة * ورجم النبي عليه السلام ما عزا وغيرهما * والسبح على الخفين بحديث المغيرة وغيره * والتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه * فصيام ثلاثة أيام متتابعات * وقد تحقق انتسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فإن عموم قوله تعالى * الزانية و الزاني * يتناول المحسن كما يتناول غيره فزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى وارجلكم * يتناول حالة التخفيف في إيجاب الغسل فزيادة السسخ انتسخ الحكم في هذه الحالة * وكذا إطلاق قوله عز اسمه * فصيام ثلاثة أيام * وجب جواز التفرق والتابع فيه بتقييده بالتابع انتسخ جواز التفرق * وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لأن من شرطه عندنا أن يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وأن يكون متصلا لا متراجعا أو يوجد الشرطان جميعا ثم النظائر الثلاثة المذكورة وإن كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها فقد قال عيسى ابن أبان إن هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة أنواع * قسم يضل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الأول والثاني على قبوله * وقسم لا يضل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه الأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الأول فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه الأثم لأن باعتبار الرجوع يثبت الإجماع وقد ثبت الإجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسمع مخالفة الإجماع فلذلك يخشى على جاحده

وذلك مثل زيادة
الرجم والسبح على
الخفين والتتابع في
صيام كفارة اليمين
لكنه لما كان في الأصل
من الأحاد ثبت به
شبهة فسقط به علم
اليقين ولم يستقم
اعتباره في العمل
فاعتبرناه في العلم لانا
لأنجد وسعا في رد
التواتر وإنما يشك فيه
صاحب الوسواس
ونخرج في رد المشهور
لأنه لا يمتاز عن التواتر
الابمباشق دركه لكن
العلم بالتواتر كان
لصدق في نفسه فصار
يقينا والعلم بالمشهور
لنفلة عن ابتدائه
وسكون إلى حاله
قسمي علم طمأنينة
والأول علم اليقين

المأثم * وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها
 الفقهاء في باب الاحكام لانه ما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجع عنده جانب
 الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد و الاثم في الخطأ
 موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال
 اماثبت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
 ماتلقت بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحدى الخبر الواحد والاثان اى والاثنان * لا عبرة
 للعدد فيه يعنى لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعدد بعد ان لم يبلغ درجة
 النواتر والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد
 فقبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ
 بين الكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب
 علم يقين ولا علم ظاهريته وهو مذهب كثراهل العلم وجلة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى
 ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من
 ابي جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجاعة من المتكلمين ومنهم من منعه سما مثل القاشاني
 وابى داود والرافضة * واخرج من منع عنه سمعا بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * اى
 لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص
 * قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع اللفي فيقتضى انتفاء اصلا وخبر
 الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذى سماه الله تعالى علما في قوله * عز اسمه فان علمتوهن
 مؤمنات * فلا يتناولها النهى لاننا سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون
 الا الظن ان الظن لا يغنى من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى
 عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرايع وهو الله تعالى اذ الرسول
 مبلغ عنه * موصوف بكمال القدرة فكان قادر على اثبات ما شرعه باوضح دليل فإى ضرورة له
 في الجواز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن * كيف وانه يؤدى الى مفسدة عظيمة وهى
 ان الواحد لوروى خبرا في سفك دم واستحلال بضع وز بما يكذب فنظر ان السفك والاباحة
 بامر الله تعالى ولا يكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك
 دم لا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واتهام الباطل
 بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون
 * بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من
 باب الضرورة لاننا نجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبق فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد
 فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك رأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث

من القسم الاول وهو

كل خبر يرويه الواحد

او الاثنان فصاعدا

لا عبرة للعدد فيه بعد

ان يكون دون

الشهور والنواتر

وهذا يوجب العمل

ولا يوجب العلم يقينا

عندنا وقال بعض

الناس لا يوجب العمل

لانه لا يوجب العلم

ولا عمل الا عن علم قال

الله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وهذا

لان صاحب الشرع

موصوف بكمال

القدرة فلا ضرورة

له في التجاوز عن دليل

يوجب علم اليقين

بخلاف المعاملات

لانها من ضروراتنا

وكذلك رأى

من ضروراتنا

فاستقام ان يثبت غير

موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والظاهر دون الاثبات * وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يحمل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بحجتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لثبته تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تنف ما ليس لك به علم * وذمه على اتباعه في قول جل جلاله * ان يبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون * وقد انما قد الاجماع على وجوب الاتباع على ما تبين يستلزم افادة العلم بالجملة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا سوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يختص به البعض ووقع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اتوا الكتاب ليعينوه للناس ولا يكتفوا منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيه الله عن الكتاب لانهم انما يكفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا واذاهين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اجل الدين والخطاب للجماعة باهواصل الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاعتماد الى كل واحد امرا السامع بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا يخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان والى عن الكتمان سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الاترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب بامور بالبيان بحيث لو امتنع عنه بما ثم لم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورين بالتبليغ وان علم قطعا بالوحى انه لا يقبل منهم * واجيب عنه بان البيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهى جواز العمل به * لا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر وروية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص البعض دون البعض كالوطئ تعلق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليعينوه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة قوله (جل ذكره * فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للخطر لقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد او اثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لو وجب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد الاثني ههنا وجب مطلقا لا قائل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لاننا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقبل هي اسم عشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهم طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتلوا * انهما كانا رجلين انصارين بينهما مدافعة في حق فجاءكم احدهما الى النبي دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابى المنافق على ما عرف على انا لو حملناها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينتفى توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لاننا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلانسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * امر بسؤال اهل الذكرو لم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره مختصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو منتهى * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتُمون ما اوتوا من البينات والهدى * الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار عهده * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فبينوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره
 فلو لا نفر من كل فرقة
 منهم طائفة وهذا
 في كتاب الله اكثر
 من ان يحصى واما
 السنة فقد صح عن
 النبي عليه السلام قبوله
 خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا
التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا
يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية
امتناع صدور الكتابة عن الميت استحالة تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم
الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن
الاطناب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا
* وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون
الخيال البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له
بعض اصحاب الصوامع تلك تطلب الخيفية وقد قرب وانما فعلك يثرب ومن علامة النبي
المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فامر
بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه
فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد
بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان
هذه اخرى ثم تحول خلفه فمر ف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتقى الرداء عن كتفه
حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية
مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا
ايضا * وكانت المملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقل قولهم ولا شك ان الاهداء
منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يحيب دعوة المملوك
ويعتمد على خبره اتى مأذون * وقبل شهادة الاعرابي في الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة
حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجتمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله
تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوث الى ارض العدو
* ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد
الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا * وبعده
بعث معاذا ايضا الى اليمن امير التعليم الاحكام والشرائع * وبعث دحية بن خليفة الكلبي
بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة امير اعمال الشرايع * وبعث
عبد الله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى * وعمر بن امية الضمرى الى الحبشة * وعثمان
بن العاص الى الطائف * وخاطب بن ابي بلتعنة الى المقوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع
بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الفسائي بدمشق * وسليط بن عمرو العامري الى
هوذة بن خليفة باليامة * وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * وولى على الصدقات
عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو

مثل خبر بريرة في
الهدية وخبر سلمان
في الهدية والصدقة
وذلك لا نحصى
عدده ومشهور عنه
انه بعث الافراد الى
الافاق مثل علي
ومعاذ وعتاب بن
اسيد ودحية وغيرهم
رضى الله عنهم وهكذا
اكثر من ان يحصى
واشهر من ان ينحى

ابن حزم و احامه بن زيد و عبد الرحمن بن عوف و ابا عبيدة بن الجراح و غيرهم ممن يطول ذكرهم
 و انما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم المحجة ليدكر في موضع مع انه بعث في وجه واحد و قد
 يبلغون حد التواتر و قد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسول الله و سعاته و حكمه
 و ان احتاج في كل رسالة الى انقاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه و خلت دار هجرته عن
 اصحابه و انصاره و تمكن منه اعداؤه و فسد النظام و التدبير و ذلك و هم باطل قطعاً قتيبن
 بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر * و هذا دليل قطعي لا يبق معه عذر في المخالفة
 كذا ذكرنا في وصاحب القواطع قوله (و كذلك اصحابه) علموا بالاحاد و حاجوا بها في وقائع
 خارجة عن العدو و الحصر من غير تكبر منكر و لا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجاعاً على
 قبولها و صحة الاحتجاج بها * فنهى ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على
 الانصار بقوله عليه السلام * الاثمة من قريش * قبلوه من غير انكار عليه * و منهار جوعهم الى خبر
 ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام * الانبياء يدفنون حيث يموتون * و قوله عليه السلام
 * نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة * و منهار جوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة
 و محمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس و نفذه حكمه في القضية التي اخبر بلال
 ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها * و رجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل
 الاصابع في الديعة حيث كان يجمل في الخنصر ستة من الابل و في البصرة تسعة و في الوسطى
 و السبابة عشرة عشرة و في الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة *
 و عن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه
 السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها * و عمله بخبر عبد الرحمن بن عوف
 في اخذ الجزية من المجوسى و هو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب * و عمله بخبر جل
 بن مالك و هو قوله كنت بين حادثين لي يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فاقت
 جنيتم ميتا فقتلني فهدر رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لم نسمع هذا انقضينا فيه
 برأينا * و منها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله
 عليه السلام استأذنه بمداوات زوجي في موضع العدة فقال * امكثي حتى تنقضي عدتك * و لم ينكر
 الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في نزل الزوج و لا يخرج ليلا و لا نهار اذا
 وجدت من يقوم بأمرها * و منها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي
 و من قبوله خبر الواحد و استظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول
 الله حديثا فنعني الله بما شاء منه و اذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته و التحليف انما كان للاحتياط
 في سياق الحديث على وجه واثلا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب * و منهار جوع الجمهور
 الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالقاء الخناتين * و منها عمل ابن عباس بخبر ابي
 سعيد الخدري رضي الله عنهم في الربوافي القدر بعد ان كان لا يحكم بالربوافي غير النسيئة * و منها
 عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

و كذلك اصحابه
 رضي الله عنهم علموا
 بالاحاد و حاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا خبر حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذه الجملة لوضوحها

واستفاضتها

واجبت الأمة على

قبول اخبار الآحاد

من الوكلاء والرسل

والمضاربين وغيرهم

واما العقول فلان

الخبر بصير حجة بصفة

الصدق والخبر بحتل

الصدق والكذب

وبالعادلة بعد اهلية

الاخبار يترجح

الصدق وبالفسق

الكذب فوجب التمسك

برجحان الصدق

ليصير حجة للعمل

ويعتبر احتمال السهو

والكذب لسقوط علم

اليقين وهذا لان العمل

صحيح من غير علم

اليقين لا ترى ان العمل

بالقياس صحيح بغالب

الرأى وعمل الحكم

بالبيئات صحيح بلا

يقين فكذلك هذا

الخبر من العدل يفيد

علما بغالب الرأى

وذلك كاف للعمل

وهذا ضرب علم فيه

اضطراب فكان دون

علم الطمانينة واما

دعوى علم اليقين به

فباطل بلا شبهة

* ومنها ما روى عن انس رضى الله عنه قال كنت اسقى اباعبيدة واباطلمة وابي بن كعب شرا با اذا تانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمتم الى مهر ليس لنا فضربناها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء في التحول عن القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال كنا نختار اربعين سنة ولا ترى به بأسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن الخبارة فانتهيينا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وخارجة بن زيد وابي سليمان بن عبد الرحمن وسليمان بن بشار وعطاء بن بشار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعاقمة والاسود والشعبي ومروك * وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر * واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسوء حاتم وشجاعة علي فلا يكون لقائل ان يقول ماذا كرموه في اثبات كون خبر الواحد حجة هي اخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور * ولئن قال الخصوم لانهم علموا بها بل لعلمهم علموا بغيرها من نصوص متواترة او اخبار آحاد مع ما افترن بها من المقاييس وقرائن الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضى الله عنه اولم نسمع بهذا القضي بنا رأينا وحيث قال انه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل ماذا كرمتم من قبولهم خبر الواحد معارض بنكارهم اياه في وقائع كثيرة * فان ابكر رضى الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر رضى الله عنه خبر فاطمة بنت قيس في السكنى * وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم في تعذيب الميت بكاء اهله عليه * ورد على رضى الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بعض ظواهر الكتاب وتركمهم بعض انواع القياس ورد القاصي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل * قوله (قد ذكر محمد في هذا) اي في قبول خبر الواحد * غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردها * واخصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيره لوضوحها * او معناه لم تذكر ما اورده محمد لشهرتها * ولفظ التقويم ونحن سكنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله (واجبت الأمة على) كذا اي الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه * وبيانه ان الاجماع قد انقصد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها بنيت على اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كافي الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدي اليك فلان

وان فلانا وكلني بيع هذه الجارية او بيع هذا الشيء * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج * وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجب بما ينافي عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتاج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامر من وان كان احدهما يتساهل فيه في الآخر وانما يرعى في الجمع والفرق النوصف الذي يتعلق به الحكم دون ماعداه * وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بحجج لان الضرورة متحققة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كافي القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لانسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يرد) اراد به انما نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكى عن بعض المحدثين انه يورث العلم اعلمهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سماع الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز ان يكون جوابا عما تمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلال بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا تنصير بقرا وابل بالاجتماع وتقريب الجواب اننا قدرنا في المحسوس والمعقول والمشروع انه قد ثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين * وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها * وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مجزأ ولا يوجد الاعجاز في احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بفصل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرد من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولي وهذا لان خبر الواحد محتمل لاحالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الاخرة فن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذالعقد فضل على العلم والمعرفة وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى
بمرفون كما يعرنا بنائهم
فصح الابتلاء بالعقد
كاصح بالعمل بالبدن
ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل
وقبل التمكن من العمل
والله اعلم واذا ثبت
ان خبر الواحد حجة
قلنا انه منقسم وهذا
باب تقسيم الراوى
الذى جعل خبره
حجة

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه وهو
ضربان معروف
ومجهول والمعروف
نوعان من عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد
ومن عرف بالرواية
دون الفقه والفتيا
واما المجهول فعلى
وجوماما ان يروى عنه
الثقات ويعملوا بحديثه
ويشهدوا له بحجة
حديثه او يسكتوا عن
الطعن فيه او يعارضوه
بالطعن والرد
او اختلف فيه اولم
يظهر حديثه بين
السلف فصار قسم
المجهول على خمسة

اوجه

من حل الصلوة ما لا يثبت بفصل عضو واحد * ويثبت بالطلقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة
فمرنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع
من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالعقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان
العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم
حقيقته وكمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والعقد
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذ كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم تعذر
العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر بدلالات النصوص من كتاب الله واسرارها
لا باخبار الاحاد * ولهذا اى ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا
بالرد التوكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول
الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به * ثم
للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب ايمان بعض شرائطه لان حاصله
اشتراط كون الراوى معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقه لقبول خبره مطلقا وانما
للقياس او مخالفاته وايست الفقه فيه شرائط عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة
 وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير قوله
 (وحديثهم حجة ان وافق القياس ام خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث *
 فان وافقه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس
 مؤيد له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشهر هذا
 المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
 وهذا القول باطل سمع مستفح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته
 منه * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمدان القياس اذا عارضه واحد فان كانت حجة القياس
 منصوبة بنص قطعى وخبر الواحد بنى وجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص
 على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوبة بنص
 ظنى يتحقق المعارضه ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه
 والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان
 الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في
 الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

(ثاني)

(٤٨)

(كشف)

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف، ملقاً * فعند الشافعي وجه ورأى الحديث الخبر
 راجح سواء كان الراوي عالماً بقيمها او لم يكن بعد ان كان عدلاً ضابطاً وهو مذهب الشيخ ابى
 الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلاً ضابطاً عالماً بوجوب تقديم خبره
 على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجع القياس على خبر الواحد
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسياً ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في
 ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع
 اباه بيرة رضى الله عنهم يروى توضحاً امامه النار قال او توضأت بماء سخن ا كنت توضحاً
 منه * ولما سمعه يروى من حل جنازة فلي توضأ * قال ابى الزناد الوضوء من حل عبد ان
 يابسة * ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس * ورد على رضى الله عنه حديث فاطمة بنت
 قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعي والشافعي ما يروى ان ولد الزنا ثلثة وولد لو كان ولد
 الزنا ثلثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل
 تخصيصاً والخبر محتمل فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على
 القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد
 * فان ابا بكر رضى الله عنه نقض حكماً حكمه فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله
 عنه رأيه في الجين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول
 الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه
 الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضى الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من
 رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة * وامامنا ذكر من ردهم
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصـله لانه
 قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأى محتمل باصـله في كل
 وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالاً وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأى
 اصلاً يعنى الاصل في الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر غرض واليقين في الخبر اصل
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء
 الراشدون وعبد الله
 بن مسعود وعبد الله
 بن عباس وعبد الله
 بن عمرو بن ثابت
 وعاد بن جبل وابو
 موسى الاشعري
 وعائشة رضى الله
 عنهم وغيرهم ممن
 اشتهر بالفقه والنظر
 وحديثهم حجة ان
 وافق القياس او
 خالفه فان وافقه تأيد
 به وان خالفه ترك
 القياس به وقال مالك
 رحمه الله فيما يحكى
 عنه بل القياس مقدم
 عليه لان القياس
 حجة باجماع السلف
 وفي اتصال هذا
 الحديث شبهة
 والجواب ان الخبر
 يقين باصـله وانما
 دخلت الشبهة في نقله
 والرأى محتمل باصـله
 في كل وصف على
 الخصوص فكان
 الاحتمال في الرأى
 اصلاً وفي الحديث
 عارضاً

ولان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسمع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البان

والخبر بيان بنفسه
فكان الخبر فوق
الوصف في الابانة
والسمع فوق الرأى
في الاصابة ولهذا
قدمنا خبر الواحد
على الخبر في القبة
فلا يجوز الخبر معه
واما رواية من لم
يعرف بالفقه ولا كنهه
معروف بالعدالة
والضبط مثل ابي
هريرة وانس بن
مالك رضى الله
عنهما فان وافق
القياس عمل به وان
خالفه لم يترك الا
بالضرورة وانسداد
باب الرأى ووجه
ذلك ان ضبط حديث
النبي عليه السلام
عظيم الخطر وقد كان
القليل بالمعنى مستفيضا
فيهم فاذا قصر فقه
الراوى عن ذلك
معانى حديث النبي
عليه السلام
واحاطتها لم يؤمن
من ان يذهب عليه
شيء من معانيه بنقله
فيدخله شبهة زائدة
يخلو عنها القياس
فيحتاج في مثله

بعارض القل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلماذا كان العمل بالخبر اولى * وذ كر بعض
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الاثنتي مقدمات * ثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
* ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينتان * فاما
التمسك بالقياس فلا يتم الا باربعة مقدمات او خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا
بالعلة القلانية * وحصول تلك العلة في الفرع * وعدم المانع في الفرع عند من يجوز
تخصيص العلة * ووجوب العمل به والاولى والخامسة يقينتان والبواقي ظنية واذا كان
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا لقوله
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة
سمع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعديده الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى
نصا لان القياس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * في الابانة اى في اظهار الحكم
واثباته * والسمع فوق الرأى في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجري
في المحسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واماماتمسك الخصم به من رد
الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضة ذكرناها ونذكرها
ايضا * وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة في غاية السقوط لان خبر الواحد
حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله
لاحتمال الكذب والسهو ومدخل في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس
لا يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد ويخالفه القياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالف لآخر
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر في بعض فوائده هذا الكتاب * وقوله
وانسداد باب الرأى تفسير للضرورة * وفي قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب
كترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصره
اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلنا
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمر بن ميمون انه قال

صحت ابن مسعود رضى الله عنه سنين ماسمته يروى حديثا الامرة واحدة فانه قال
سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو
هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل
الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا
ونهى عن كذا. ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعانى التى انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور
فهمه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو
عنها القياس فان الشبهة فى القياس ليست الا فى الوصف الذى هو اصل القياس وههنا
تمكنت شبهة فى متن الخبر بعدما تمكنت شبهة فى الاتصال فكان فيه شبهتان وفى القياس شبهة
واحدة فيحتاج فى مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا
قال اصحابنا لا يجوز للقاضى نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقهيا لاحتمال
الزيادة فى مجمل القصص او النقصان فى محل الزيادة * ثم هذا الكلام لما اوهم انه از درى
ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعى بما قلنا
من قصور فقه الراوى قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اى عند المقابلة بما هو فقه لفظ
النبي عليه السلام * فاما ان نعى به الازدراء اى الاستخفاف بهم فعاد الله عن ذلك فان
محمد ا حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه احتج فى مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره
بمذهب انس بن مالك رضى الله عنه مقلدا له فما ظنك فى ابي هريرة مع انه اعلى درجة فى
العلم من انس رضى الله عنهما لا شرا كهما فى الحجة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول
عليه السلام له بالفهم ونفعه فى ردائه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال من يسط منكم ردائه حتى افيض فيه مقاتلى فيضهما اليه ثم لا ينساها
فيسطت برده كانت على فاقاض رسول الله عليه السلام فيها مقاتله فضعمتها الى صدرى فا
نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعنى اذا تحققت
الضرورة بانسد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس
صار الحديث مع التوهم الذى ذكرنا ناسخا لا كتاب وهو قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار *
فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا
للإجماع فان الامم اجعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس
حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلافهم بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما
انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة فى طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه
مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل
بالاقوى وتراى العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارض * وانما قال معارضا لانه لا نسخ
للإجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله قوله (وذلك) اى كون الحديث ناسخا عند

وانما نعى بما قلنا
قصورا عند المقابلة
بفقه الحديث فاما
الازدراء بهم فعاد الله
من ذلك فان محمدا
رحمه الله يحكى عن
ابى حنيفة رضى الله
عنه فى غير موضع انه
احتج بمذهب انس
بن مالك رضى الله
عنه وقلده فما ظنك
فى ابي هريرة رضى
الله عنه حتى ان
المذهب عند اصحابنا
رحمهم الله فى ذلك انه
لا يرد حديثا مثاله
الا اذا انسد باب الرأى
والقياس لانه اذا انسد
صار الحديث ناسخا
لا لكتاب والحديث
المشهور ومعارض
للإجماع وذلك مثل
حديث ابي هريرة
رضى الله عنه فى
المصر انه انسديه
باب الرأى فصار
ناسخا لا لكتاب والسنة
المرووفة معارضا
للإجماع فى ضمان
العدوان بالمثل والقيمة
دون التمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة فى المصرة
وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تنصروا الا بل والغنم
فمن اتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر * و يروى باحد النظرين * و يروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
ثلاثة ايام الحديث * والتصرية فى اللغة الجمع يقال صربت الماء وصرته اى جمعته والمراد
بها فى الحديث جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليخيل المشتري انها فزيرة اللبن
* والتخفيل بمعناها ايضا * وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر
الآخر عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختار والامساك ونظره
للبائع بالرد والفسخ * ثم الشافعى رحمه الله جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا
تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج فى الصحيحين
واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت
لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كالمواشترى صبرة حنطة فوجد
فى وسطها دكانا او اشترى قفة من اثمار فوجد فى اسفلها حشيشا * والمذكور فى بعض كتبهم
ان التغرير الفعلى منزل منزلة الالتزام اللفظى فصار كالوشرط الغزارة وعندنا التصرية ليست
بعيب ولا يكون للمشتري ولا ية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبقلة
اللبن لا يعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا تنعدم صفة السلامة فقلت انما الاولى ولا يجوز
ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظن انها غزيرة اللبن بناء على شئ مشتبه
فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتخفيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس
فى ترويح السلعة بالحيل فيكون هو مغترا فى بناء ظنه على المحتمل والمحمول لا يكون حجة *
فاما الحديث فخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس * معارضا
للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه
انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما مخالفه فالقياس مقدم عليه كذا فى الاسرار والمبسوط * واما
الذى يدل عليه سوق الكلام فى الكتاب فهو ان حديث المصرة ورد مخالفا للقياس وانسد
فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى * فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم * وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام * من
اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بيناه فى باب الاداء والقضاء
* وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او اقيمة عند فوات العين وتعذر الرد *
ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول فى بيان المقدار قول من عليه
وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فاجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة
والاجماع فيكون نسخا معارضا كما ذكر فى الكتاب * وقوله فى ضمان العدوان متعلق بمجموع
قوله صار ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اى يلزم من ائتمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخذ ذكرناها في موضعها
عطف عليه اي صار معارض الاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخرى * وهي ما ذكر الشيخ في بعض
مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد مخالف للقياس من
وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض
لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي ادمم التعدي * ولا يضمن
بالمقد لان ضمان العقد ينتهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن
الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل
كالجبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة
الحادث بعد القبض ويصير كالنكسب * ولئن كان مالا كان صفة للشاة فيعتبر مالا تبعا للصوف
فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض باقعة لم يسقط شيء
من الثمن ~~نكدا~~ اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير
مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البايع حصته
من الثمن كمالوا اشترى شيئين ثم رد احدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن
مثل اللبن كيلا او دراهم كقلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في
الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع
فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حله على تأويل وان بعد
احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة مخفلة فندب النبي عليه السلام البايع الى الاسترداد
صلحا لا حكما فابي بعلة اللبن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر
فقبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لا حكما وكان هذا شراء مبتدأ لاحكامه فظن الراوى
انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بعبارة * فان
قل انكم حاتم بخبر الفقهية على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف
بالفقه بين الصحابة فخير المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناوقى سند اوراية
وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر الفقهية كثير من الصحابة
مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء
الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك
وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني
في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي
هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعادة
لانا ناتبع الصحابة فقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من قهماء الصحابة رضى الله
عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول
ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشغل

وفي وجوه اخرى
ذكرناها في موضعها

بالسنة وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا لانظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن امان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين * فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس * قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كاسم ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه * وعدائهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة عليه والنقصان عنه * قال ولان القياس الصحيح هو الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضى الله عنه قبل حديث جل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ * ولهذا قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك فى تورث المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونوا من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة رضى الله عنه فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ لحديث المصراة واثبت الخيار للشترى * وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ما جانا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث * واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما فقال انما ترك اصحابنا العمل بها مخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوى وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا * وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام * والتر بالتمر مثل بمثل كبل بكيل * على انا لانسلم ان اباهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شئ من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمان الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فبقي حتى انتشر فى العالم ذكره وحديثه * وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخسمائة وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما
 المجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجاهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة
 رضى الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى اياهم وثبته عليهم في آي كثيرة مثل قوله
 تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم
 ورضوعنه * الآية وقوله عز اسمه * والذين معه اشداء على الكفار * وقوله جل ثناؤه
 * لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * في شواهدا كثيرة * وبقول الرسول
 صلى الله عليه وسلم * اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم * ولا شك انه لا هتداء من غير عدالة
 وقوله عليه السلام * لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو اتفق احدكم مل الارض ذهباما ادرك مد
 احدهم ولا نصيفه * وقوله عليه السلام * ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا *
 واختار الله عز وجل لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب
 وتعديل رسوله كيف ولو لم ير دأشاه لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد
 وبذلهم الحج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
 بعدالتهم وامام اجري بينهم من الذين فبنا على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب
 ما صار اليه وانه اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعن فيهم * ولكنهم
 اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من
 صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تم القليل والكثير
 وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لان اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على
 طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس علما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
 اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زبانه
 ليس صاحب عرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق * قال الغزالي رحمه الله الاسم لا ينطلق
 الاعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص
 الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير
 بل بتقريب * قلت وسمعت عن شيخى رحمه الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر في الكفاية
 لابي بكر اجد بن علي البغدادي ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لانهم الامن اقام
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين * واذا عرفت
 هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف
 ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت
 عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلمت ان وابضة
 وسلمة وعقلا وان رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما
 اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله
 وانما نعى بهذا اللفظ اى بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما المجهول فانما
 نعى به المجهول في
 رواية الحديث بان
 لم يعرف الاجدث
 او بمحدثين مثل
 وابضة بن معبد

عرف بما روى من حديث او حديثين * وانما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وان لم تكن مانعة عند عامة الاصوليين واهل الحديث فكانه احتريزه عنها * وسلمة بن الحقيق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم الحقيق صحبر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن الحقيق نسب الى جده * روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوخته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح برده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومعل بن سنان وفي بعض النسخ معل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمعل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في اخر سني معاوية * ومعل بن سنان من اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبر اسنة ثلاث وستين * ووابضة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب تزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة وبهات * عن وابضة ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي عليه السلام ان يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيار ان روايتهم عنه للقبول والعمل به لا لرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة اهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالثقة والعدالة والضبط فيقال ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل ثقة وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة * وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم اياه * وان سكتوا عن الطعن بعد القل فكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان السكوت في موضع الحاجة لا يحل الاعلى وجهه الرضا بالمسموع والمرق فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتعارفت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك * وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك اي ان عمل به البعض وزد البعض يقبل ايضا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه * مثل حديث معل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم اسمها مهر احتى مات عنها فلم يحب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فني ومن الشيطان

وسلمة بن الحقيق
ومعل بن سنان فان
روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه
مثل حديث المعروف
بشهادة اهل المعرفة
وان سكتوا عن
الطعن بعد القل
فكذلك لان
السكوت في موضع
الحاجة الى البيان
بيان ولا ينهم السلف
بالتقصير وان
اختلف فيه مع نقل
الثقات عنه فكذلك
عندنا مثل حديث
معل بن سنان ابي
محمد الاشجعي في
حديث بروع بنت
واشق الاشجعية انه
مات عنها هلال بن
ابي مرة ولم يكن
فرض لها ولا دخل
بها فقضى لها
رسول الله صلى الله
عليه وسلم مهر مثل
نساءها فعمل بحديثه
عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه

والله ورسوله منه بريئ منه ارى فيها مهر مثل نماها لاوكس فيه ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة
 حد نقام عقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالنا شهدان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله
 عنه بذلك سرورا لم يسم مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام *
 ورد على رضي الله عنه فقال مانصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف
 في قبوله اخذنا به لما ذكرنا * وفي قوله للمخالف رايه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذي
 عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها الما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
 بها وجعل الرأى اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما بين * وقيل انما رده
 لمذهب تقرربه وهو انه كان يخلف الراوى ولم ير هذا الرجل لتخلفه * وقوله اعرابي بوال
 على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من
 عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا
 اليه وعدم المبالاة باصابتهم عقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع
 اسم امرأة وهى بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
 لانه ليس في الكلام فعول الاخروج وعتود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند
 الشافعي رحمه الله لان الصحابة رضي الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي الله عنه
 رد خبر قاطمة بنت قيس وعلى رضي الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم
 لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون
 الثلاثة مقبول لان العدة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام * خير الناس قرني
 الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم * الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة
 الاعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه فقط فقال حين اخبر
 عن رؤية الهلال * اتشهد ان لا اله الا الله * قال نعم فقال * اتشهد ان محمدا رسول الله * قال نعم فامر
 بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم وهذا رد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوصي
 او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته * وامار ببعض الصحابة اخبار
 المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام
 الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول قبول لما بينا * وقد ذكر في القواطع
 وان عمل الراوى بالخبر كان ذلك تعديلا للمروى عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
 وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه
 * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع الخلاف * ويجوز ان يكون
 القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا في هذا القسم دون اقسامين الاولين فيقبل
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيساقطان ويهين الخبر بنزلة ما لو لم يلحقه

ورده على رضي الله
 عنه للمخالف رايه
 وقال مانصنع بقول
 اعرابي بوال على
 عقبيه ولم يعمل
 الشافعي رحمه الله
 بهذا القسم لانه
 خالف القياس عنده
 وعندنا هو حجة
 لانه وافق القياس
 عندنا وانما يترك
 اذا خالف القياس وقد
 روى عنه الثقات
 مثل عبد الله بن
 مسعود وعلقمة
 ومسروق ونافع بن
 جبير والحسن ثبت
 بروايتهم عدالته مع
 انه من قرن العدول
 فلذلك صار حجة
 وساعده عليه اناس
 من اشجع منهم ابو
 الجراح وغيره

ردو لا قبول فيلحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه رد لان الخلاف لا وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا وبتأ كذب الموت كيتا كد بالوطى لان بالموت ينتهي السكاح الذي هو عقد العمر والشيء اذا انتهى تقرر كاتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة مالو طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به فعلى هذا كان قوله ولم يعمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال الذي هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلزمه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلمته وغيره من القرن الثاني ثبت بروايتهم عنه وعلمهم به هدايته دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله مع انه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية مجهول في الكفر والصبا لا تقبل فكذا رواية مجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض يقضه فاما الصبا والكفر في مجهول الحال فيهما فاصل فلا يترك الا يقين بعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجع الراى بخلافه عليه فاتفقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوى او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من فوقه وهورد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكر او مستنكر الان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : انا خاتم النبيين لاني بعدى الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو اليه من الاحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوى صادقا في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافي حق

فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا لا يعمل به على خلاف القياس وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على العكس من المشهور انه حجة يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب * وذكر الشيخ ابو عمرو والدمشقي اذا انفرد الراوي بشئ فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا * وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقائه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراذه به جاز ماله من حلاله عن حيز الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تقرده استحسانا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك ردنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في رواية من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجب انفردوا الشذوذ من الشكارة والضعف * ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي بيناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله (واما اذا لم يظهر حديثه) اي لم يبايعهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضادا الى الحديث * ولذلك اي لو كان العدالة اصلا في تلك الازمنة جواز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهل الصدق فاما في زماننا فنحرم مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول الدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمه الله القضاء بشهادة المستور لانهم اكانا في زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضي الله عنهم عار ويوجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى * واما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابى حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي واصحابه رحمه الله * وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول * فالشافعي رحمه الله يقول بان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة * واصحابنا قالوا الظاهر

واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يتركه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الظمينة وخبر الواحد علم غالب الراي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله اعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يحول في حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري * قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمه الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة * ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصارت المتواتر من الخبر يوجب علم اليقين * وفي مقابلته الموضوع لا تقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيدراجوا هو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم اثبوت فيدراجوا والمستكر منه الثابتة * وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي هو لم يقابل برده ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبده قوله (ومثال المستكر) كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة وهو مذهب عمرو عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى * وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واجد بن حنبل واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعروبن حفص الخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعته مع علي رضي الله عنهما نحو اليمين فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان اباعرو وطلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم * ليس لها نفقة ولا سكنى * وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانقلبي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت حمارك لم يرك * واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فلو جئنا السكنى بعموم قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية * وقوله عز اسمه * اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد بيم المبتوتة والمطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث وعموم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانتقوا عابهن حتى يضعن حملهن * فانه بعمومهم يدل على انتفاها عند عدم الحمل * والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

ومثال المستكر مثل
حديث فاطمة بنت
قيس ان النبي عليه
السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى فقد
رده عمر رضي الله عنه
فقال لاندع كتاب ربنا
ولا سنة نبي اصيلي الله
عليه وسلم يقول
امرأة لا ندرى
اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضائه له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلو ناقلوا انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم * وقد بينا فيما تقدم ان بقرائه يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان بشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طال فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضع حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة الان تكونى حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما بن الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها متهمه بالكذب والغفلة والذسيان ثم اخبر انه ورد بخالف الكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لثلا و لروى السنة فيكون بيانا انه ورد بخالف القياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى نقيها * و اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الا تنقي الله تعنى في قولها لاسكنى والنفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء تناله يده * وقال ابو سامة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابي اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشامى بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصباء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة * ورد عمر رضي الله عنه كان بحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم التكبر على ان مذهبهم فيه كذبه * وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلاثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افنتت الناس انها استطالت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعد في بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشرة * او تأويله ان زوجها كان غائبا و وكل اخاء بالنفقة

قال عيسى بن ابيان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشعر فابت فليقبض لها بشيء آخر لغية الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان
 قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سميهاهم
 فكان من القسم الثالث فيذبح ان يكون مقبولا عندكم كخبر الاشجعي في المفوضة ولا يكون
 مستنكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس
 الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع حقوق الردية من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة
 على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك
 الجماعة فلذلك كان مستنكرا قوله (وكذلك حديث بسرة) اي وكحديث
 بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان من فرج نفسه او غيره باطن الكف
 بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليه ابن مسعود وابن عباس وعمارا
 وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال على
 رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة اني وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم
 ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان
 حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من
 مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها راسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ
 بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه القلة لما اجزت شهادتها انما اقوام
 الدين الصلوة وانما اقوام الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم
 هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخا ما منهم احديرى في مس الذكر
 وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام
 منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة
 فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا يقول امرأه
 لا ندري اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله
 تعالى بين الاحداث وكانت بخسة من دم حيض وغائط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله
 عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا * والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما
 ثبت بالنص انه من التطهير لم يحز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فيروى عن
 قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله اني مس الذكر وضوء * فقال لا * وروى
 عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال * ما ابالي
 مسته ام مست اني * فنه على العلة وهي انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله
 عنه سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مست ذكرى وانا في الصلوة فقال * لا بأس به *
 * وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلق
 مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث
 بسرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة
 بنت صفوان في مس
 الذكر من هذا القسم
 وانما جعل خبرا
 لعدل حجة بشرائط
 في الراوى وهذا

﴿باب بيان شرائط الراوى﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما بصورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل ﴿٣٩٢﴾ وكل وجود من الحوادث فبصورته

﴿باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى﴾

* ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوى معروفا ومجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يتوهم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعلم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فهذا قيد بقوله من صفات الراوى قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلاما لمخالفة والكلام في العرف ماله صورة وهى ان ينظم من حروف ممجاة * ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل * لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاظهار المعنى الذى وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتميز * ولهذا لا يجب سجود التلاوة بقراءة البغاة عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتميز * وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام فى الشاهد ما يكون يميز بين اسماء الاعلام فلا يكون بهذه الصفة يكون كلاما بصورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لعدم معناه فمما تميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه فى الخبر ليس خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعنى لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتميز ليقع صحيحا وكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صادقا وبالضبط يتمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه فى خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متعينة فى خبره بطريق الضرورة كما فى خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق فى خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والاتجار اى الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اى بالاتجار عن المحظورات رجحان الصدق فى خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل باتجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على اتجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا * اولما كان متزجرا عن الكذب فى امور الدنيا كان ذلك دليل اتجاره عن الكذب فى امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا فى تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق فى خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب فى خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمة ما فإظهاره لايالى من الكذب مع اعتقاد حرمة ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العدالة فى الراوى شرط لكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصواين ان اشتراط الاسلام فى الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفساق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط *

ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا لايصير الكلام موجودا اما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما للكذب فباطل والكلام فى خبره حجة فنصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر ليثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فانما شرطت لان كلامنا فى خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالعدالة وهو الاتجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق فى خبره واما الاسلام فليس بشرط اثبوت الصدق لان الكفر لا ينافى الصدق ولكن الكفر فى هذا الباب بوجوب شبهة يجب بهار الخبر لان الباب باب الدين

والكافر ساع لما يهدم الدين الحق فيصير بهما فى باب الدين ثبتت بالكفر زائدة لانقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لدهو لهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا نقطاع الولاية

(فاشار)

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لبثت الصدق اذ الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترها عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كالو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادونا في الدين اشد العداوة فتحملهم المعادة على السعي في هدم اركان الدين بادخل ماليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عز ذكره * لا يألونكم خبالا * اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتبوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلماذا شرطنا الاسلام في الراوى قتيبن بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو المعادة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعاً * وذ كر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دين نفسه * وهذا اي واشتوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما لا تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولا نقطاع الولاية بمعنى لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يحمل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد وهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق الهجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا انفاية بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا اكل واحد شرطاً على حدة * ولا نهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفاً على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصر واعلى ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديناً وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

﴿ باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها ﴾

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده واهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهر ا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفترقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والجنون ولا شك انه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان من نفسه * ومختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وغامة الاشعرية ان العقل نور يضيء بطريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسي المبصرات * وانما سماء نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصرة التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج اعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لان بها لا يظهر الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستثير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور * وقوله يبتداء مسند الى الطرف وهو الجار والمجرور * والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي يتأمله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا تصح اقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانبا لا محالة ذا حيوة وقوة وعلم الى سائر اوصافه الذي لا يد للبناء منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها وسائر ما فيها من المجائب استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حتى علم فهو معنى قوله فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وقفه الله لذلك قوله (وانه) اى العقل لا يعرف في البشر اى الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبة امره * ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعا الى ما في قوله فيما يأتيه ويذره اى يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعلاه على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

(الاستدلال)

﴿ باب تفسير هذه

الشروط وتقسيمها ﴾

قال الشيخ رضى الله

عنه اما العقل فنور

يضيء به طريق

يبتداء به من حيث

ينتهى اليه درك

الحواس فيبتدى

المطلوب للقلب فيدرك

القلب يتأمله بتوفيق

الله تعالى وانه لا يعرف

في البشر الا بدلالة

اختياره فيما يأتيه

ويذره ما يصلح له في

عاقبته وهو نوعان

قاصر لما يقارنه ما يدل

على نقصانه في ابتداء

وجوده وهو عقل

الصبي لان العقل

يوجد زائدا ثم هو

بحكم الله تعالى وقسمته

متفاوت لا يدرك

تفاوته فعقلت احكام

الشرع بادنى درجات

كله واعتداله واقم

البلوغ الذي هو

دليل عليه مقامه

تيسيرا

الاستدلال بالاثار على المؤثر * قال الشيخ في مختصر التوقيم قصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعافل من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله * والله اخر جكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا * ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما نعتذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال انبئية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذ لم تعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهده به * والمطلق من كل شيء يقع على كاله اى كاله في مسماه * فشرطنا لوجوب الحكم اى لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجية بخبره على الغير كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احرز بقوله في الشرع عن المعاملات * لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لثقة صان عقله فلان لا يوليه امر شرعه اولى * ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لا لثقة صان العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فلما عدم تولية امور الصبي الى نفسه فانه نقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا * ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصل اعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالردود ذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان ميمزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراى فكذا هذا الاترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد رده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم يشكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضى الله عنهم ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى رواية صبي * ولان غالب احواله اللهو والامب والمساهلة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من خاله احتياطا في امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس رضى الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بالغوا يومئذ الا ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لانه لم يكن بالغوا لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغوا * وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فان كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذا خلل في تحمله لكونه ميمزا ولا في روايته لكونه عاملا مكلفا

والمطلق من كل شيء
يقع على كاله فشرطنا
لوجوب الحكم
وقيام الحجية كمال العقل
فقلنا ان خبر الصبي
ليس بحجة لان
الشرع لما لم يجعله
وليا في امر ديناه ففي
امر الدين اولى
وكذلك المعتوه

الآثرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية *
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ * ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا لتحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت حجة بمجهر رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير * وكذا الحكم اذا كان فاسقا او
كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتمل هذا ثم يشهدون بها فانها
جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من
الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظون ما قبل اسلامهم وادوها
بعده كذا في الكفاية البغدادية * وكذلك المعتوه اى وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي
ولا جنون في شبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعتوه فوق النقصان بالصبا والصبي قد يكون اعقل من البالغ
ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى * وآتينا داود الحكم صبيا * فكان خبره اولى بالرمد من خبر الصبي *
وقوله ثم هو بحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اى القاصر ما يقارنه
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لا حد له ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر العمر
مع انه في اقسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقم البلوغ مقامه تيسيرا الى
آخر ما ذكرناه * وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا
ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الا ضبط الذي يعمل بكتايديه وضبط الخبر سماعه كما يحق
سماعه بان يصرف همه اليه ويقبل بكيته عليه لئلا يشذ منه وقد بينه الشيخ في آخر هذا الفصل
* ثم فهمه اى فهم الكلام ملتصقا بمعناه الذى اريد به معنى الغوى والافقوى والشرعى جميعا
ثم حفظه بذل الجهد ودله اى حفظ الكلام بذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم
انثبت عليه اى على الحفظ بمحافظه حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بذكره وبذا كره
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على
نفسه اى لا انما هو لا يساع في حفظ الحديث بل يسي الظن بنفسه وبذا كره دائما مقدرا في
نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا جزم سوء الظن * ولهذا كان ابن مسعود رضى الله
عنه اذا روى حديثا اخذه الهر وجعلت فرائضه تركه باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى
درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهاة الى حين ادائه متعلق بقوله ثم انثبت عليه وانما قصر
الضبط بما ذكرناه لان يدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره ويفهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه
الاداء كما تحتمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبت عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان
تفسيره سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به
ثم حفظه بذل
الجهد ودله ثم انثبت
عليه بمحافظه حدوده
مراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا وللهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه
 في الصلح ولم تذكر الحارث لانه غير ضابط لما تحمل ويدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا
 قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وهو) اي الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي الضبط
 نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه للغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه
 السلام * الخنطة بالخنطة مثل بمثل * بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الخنطة بالخنطة
 وعلى تقدير النصب بيع الخنطة بالخنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة * والثاني ان يضم الى
 هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة
 متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام * لا يقضى القاضي وهو
 غضبان * متعلقة بشغل القلب * وهذا اي ضبط الحديث بمعناه الغوى والشريعى اكل النوعين
 اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاشع والناقص اعد لابن مروان ولهذا قال بعده والمطلق
 من الضبط يتناول الكامل اي الضبط الذي هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما
 ينبغي النقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط
 الراوى فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤثر من
 عن مثله اذا كان فقيها * ولهذا اي ولا شرائط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته *
 خلقته بان كان سهو ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه * او مساححة اي مساهلة لعدم اهتمامه
 بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشي * والمجازفة التكلم من غير
 خبرة وتيقظ فارسي معرب * ولهذا اي ولا شرائط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
 اي لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول لقوات كمال الضبط
 في الاول ووجوده في الثاني * وقد روى عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن
 ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو نقلت
 لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها
 كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال اني يجعل يزيد
 بن الاصم البوال على عقبه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس
 ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وما ذكرنا مذهب عامة الاصولين من اصحابنا واصحاب
 الشافعي فقد ذكر في المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا
 الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان
 الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره
 بحث عنه وسأل عنه مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز
 بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال * وكذا
 اذا كان احدهما اقل من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز اقله عن ذلك
 الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف * وكذا ذكر في القواطع ايضا قبيح ان قول

وهو نوعان ضبط
 المتن بصيغته ومعناه
 لغة والثاني ان يضم
 الى هذه الجملة ضبط
 معناه فقها وشريعة
 وهذا الكمال والمطلق
 من الضبط يتناول
 الكامل ولهذا لم يكن
 خبر من اشتدت
 غفلته خلقته او مساححة
 ومجازفة حجة لعدم
 القسم الاول من الضبط
 ولهذا قصرت
 رواية من لم يعرف
 بالفقه عند معارضة
 من عرف بالفقه في باب
 الترجيح وهو
 مذهبنا في الترجيح
 ولا يلزم عليه ان نقل
 القرآن عن لا ضبط له
 جعل حجة

لان نقله في الاصل اتمثلت بقومهم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن مجز يتعلق به احكام على

الشيخ وهو مذهبا في الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لانعرفه بمن لا يضبط له اى لا يضبط المعنى الشرعى ولا الاقوى * لان نقله في الاصل اى اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك في كل قرن الى يومنا هذا فوقع الامن عن الغلط والتحريف بنقلهم فيكون نقل من لا يضبط له تعالى عليهم فيقبل * ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تعالى اللفظ ولذلك حرم على الخائض والجانب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلّق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل في ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل بمن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستفرغ وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل الطاقة ايضا ولو فعل ذلك في السنة اى بذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حجة ايضا * وهو معنى ما ذكر في المعتمد وغيره ان حديث من لا يعرف معنى ما ينقله كالا عجمي لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للا عجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا كثيرا من معاني الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال * ثم قد يزدرى السامع بنفسه اى يستخفها ويستخفها الى ان تصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال لقد ادى علينا زمان لساننا سأل ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون * قيل هذا اشارة منه الى زمن ابي بكر وعمر رضى الله عنه ما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا منه اشارة الى حاصل صغره وجهله * وانما قصد بهذا التحديث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سددوا الافق فلما رآهم على رضى الله عنه قال ملائت هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه والام يحازف في الرواية فان بكثرة رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة ما لاته في ردخبره * ولهذا ذم السلف الصالح رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبرا للصحابة وادومهم صحبة وكان اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم بمعنى في تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم الاتروى لنا عن رسول الله عليه السلام شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاغين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كل الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الخائض والجانب فاعتبر في نقله نظمه وبنى عليه معناه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها ولان نقل القرآن بمن لا يضبط الصيغة بمعناها اتمثل صحيح اذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه ولو فعل ذلك في السنة لصار ذلك حجة لانه لا عدم ذلك عادة شرطنا كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا ان يسمعه حق سماعه ان الرجل قد ينهى الى المجلس وقد مضى صدر من الكلام فربما يخفى على المتكلم هجومه ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم قد يزدرى السامع بنفسه فلا يراها لالتبليغ الشريعة فيقصر في بعض ما لقي اليه ثم يفرض به فضل الله تعالى الى ان تصدى لاقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مراقبته

(قوله)

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٣٩٩ ﴾ طريق عدل المجادة وجائر للبنيات وهي نوحان ايضا

قاصر وكامل اما
القاصر فثبت منه
بظاهر الاسلام
واعتدال العقل لان
الاصل حالة الاستقامة
لكن هذا الاصل لا
يفارقه هو يضل
ويصده عن الاستقامة
وليس لكمال الا
ستقامة حديد كمدام
لانها بتقدير الله تعالى
ومشيته يفساوت
فاعتبر في ذلك مالا
يؤدي الى الحرج
والمشقة وتضييع
حدود الشريعة وهو
رجحان جهة الدين
والعقل على طريق
الهوى والشهوة فقليل
من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته وصار
منهما بالكذب واذا
اصر على مادون
الكبيرة كان مثلها في
وقوع التهمة وجرح
العدالة فاما من ابتلى
بشيء من غير الكبائر
من غير اصرار فعديل
كامل العدالة وخبره
حجة في اقامة الشريعة
والمطلق من العدالة
ينصرف الى اكل

الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هي في لغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق * ويقال للمجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبنيات بضم الباء وقبح النون وهي الطرق الحادثة من المجادة بغير حق * وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين * وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب * اما القاصر فثبت منه اى من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هو النفس فانه الاصل قبل العقل وحين رزق العقل والنهى ما زايه الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجهه دون وجه كالمعتوه والصبي عاقلان من وجهه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانباً لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره * لا يفارقه هو يضل الله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال والكمال من الاستقامة بالاتزجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مدام اى غايته * فاعتبر في ذلك اى في كمال الاستقامة مالا يؤدي اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اى احكامها فاشترط الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الخروج عن الحد المحدوده شرعا لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشترط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة حينئذ الاندرا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفو * واضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشرار بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف المحصنة * واليمين التمسوس * والفرار عن الزحف * والسحر * واكل مال اليتيم * وعقوق الوالدين المسلمين * والاخذ في الحرم * اى الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم في الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكور فهو كبيرة * وذكروا الغزالي رحمه الله في المستصفي لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكتفى ايضا اجتناب

الكباريل من الصغار ما يرد به كسرة بصللة او تطفيف في خبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على
ركاكة دينه الى حد يستجرى على الكذب بالاغراض الدنيوية يرد به كيف وقد شرط في العدالة
التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق وغير السوق والبول
في الشارع وصحبة الارذال وافراد المزح والحرف الدنية من دباغة وحجامة وحياسة *
لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فسادل عنده
على جرأته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحكم ان ذلك له طبع لا يصبر
عنه ولو حل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه
ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض * فهذا
يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتحرز عن الصغار والمباحات التي تدل
على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغائر * ولهذا
اغى ولا شرط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق
وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالة ولا فساده ولهذا لم يحز القضاء بشهادة
الفاسق ولم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعي رحمه الله لا يمكن خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى لان المستور معلوم الذات بمجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان
معرفة بالحديث الذي رواه وثبت ذلك مبني على معرفة عدالة وهي غير معلومة فيكون هو ادنى
حالا من المستور * وتقدير الكلام والمالم يكن خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة مع انه
معلوم الذات كان خبر المجهول من اقرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا برداوى بالرد وقد
بناه في الباب المتقدم * وفي بعض الشروح ان معناه المالم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول
اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف فالاول ان لا
يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رده بعض السلف * وفي الحقيقة المجهول والمستور
واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول للعبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد اقرون
الثلاثة مردود للعبة الفسق * من الصدر الاول اى منهم ومن هو في معناه من القرنين
الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط
الذي قلنا بان شهد الثقات بحجته وعلموا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن
يوافقه القياس ولا يرد * وذكر ابو عمرو والدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول
اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير * والثاني
المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسر بعض
اثننا فيقبل روايته بعض من ردد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار بني

فلهذا لم يجعل خبر
الفاسق والمستور
حجة وقال الشافعي
رحمه الله لا يمكن
خبر المستور حجة
فخبر المجهول اولى
والجواب ان خبر
المجهول من الصدر
الاول مقبول عندنا
على الشرط الذي قلنا
بشهادة النبي عليه
السلام على ذلك القرن
بالعدالة واما الايمان
والاسلام فان تفسيره
التصديق والافرار
بالله سبحانه وتعالى كما
هو بصفاته وقبول
شرايعه واحكامه
وهو نوعان ظاهر
بنشوء بين المسلمين
وثبت حكم الاسلام
بغيره من الوالدين
وثابت بالبيان بان
يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عندهم يتعذر عليه معرفة العدالة في
الباطن فانه تصرفها على معرفتها في الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم العهد بهم وتعذر الخبرة الباطنية في
حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول
العين ومن روى عنه عدلان وعينه قد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له
حكم العدالة بروايتهما عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر في التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا
كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى
يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا بصفات الكمال مثل
الوحدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالهية وباسمائها
الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى فائب
عن الحس والفاث يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليها ايضا التصديق والاقرار بملائكته
وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خير من شره من الله عز وجل وبسائر ما يجب
الايمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعادة يقال
نشأت في بنى فلان نشأ او نشوا اذا شئت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو
ويصف جميع ما وجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللغة غير
العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان
مسلمها حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجال لا يكتفى بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبانه على
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمنا * فقال الشيخ ما ذكرتموه هو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه
لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يقدر على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائهم على الحقيقة والاستقصاء في شرط الكمال الذي لا يؤدى الى الحرج
وهو ان يصدق ويقر اجالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي للثبوت الايمان حقيقة
ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلنا الواجب لا يستوصف المؤمن فيقال
اتؤمن بان الله تعالى واحدا لا شريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما
جاءه محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة اسلامه ولا يطالب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر
شرطه لان معرفة
الخلق باوصافه على
التفسير متفاوتة وانما
شرط الكمال بما
لا حرج فيه وهو ان
يثبت التصديق و
الاقرار بما قلنا اجالا
وان عجز عن بيانه
وتفسيره ولهذا قلنا
ان الواجب ان
يستوصف المؤمن
فيقال هو كذا فاذا قال
نعم فقد ظهر كمال اسلامه
الا ترى ان النبي عليه
السلام استوصف
فيما روى عنه عن ذكر
الجل دون التفسير
وكان ذلك دأبه صلى
الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا يقع
على الكامل ايضا بذلك
امرنا بالكتاب والسنة
قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات
فاستخوهن الله اعلم
بايمانهن وكان النبي
عليه السلام يمتحن
الاعراب بعد
دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقده ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيفاف الابدل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال * اتشهدان لاله الا الله وانى رسول الله * فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم * وحين سأل جبريل عليهما السلام عن الايمان والاسلام تعلميا للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال * والمطلق من هذا يقع على الكمال ايضا يعنى لا يكتفى في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجالا كافي سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن * اى اختروهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سمعن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدى الى الخرج * واما السنة فهى ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكمال يعنى لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحينئذ لا يشترط الاستيفاف * وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وابتاء الزكوة واكل ذبيحته فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحدثين المذكورين في الكتاب * فاما من استوصف فجعل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا بما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه * قال شمس الامثله رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديه حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديه ويقول هذا اعتقادي وظنى بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلانكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهى ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوى كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

الان تظهر اماراته
فيجب التسليم له كما قال
النبي عليه السلام اذا
رايتم الرجل يعتاد
الجماعة فاشهدوا له
بالايمان وقال النبي
عليه السلام من صلى
صلواتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبيحتنا
فاشهدوا له بالايمان
فاما من استوصف
فجعل فليس بمؤمن
كذلك قال محمد
في الجامع الكبير
في الصغيرة بين ابوين
مسلمين اذا لم تصف
الايمان حتى ادركت
فلم تصفه انها تبين من
زوجها واذا ثبت هذه
الجملة كان الاعمى
والمحدود في القذف
والمرأة والعبد من
اهل الرواية وكان
خبرهم حجة بخلاف
الشهادات في حقوق
الناس لانها تنقرا الى
تمييز ائمة يندم بالعمى
والى ولاية كاملة
متعدية يندم بالعمى
وتقتصر بالانوثه
ويحد القذف على
ما عرف

توقفت على معان اخر لا تشترط في الخبر * اما الاعبى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان
الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود
به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعانة ومن الاعبى بالاستدلال
وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز
فكان الاعبى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييزا ثم اما العبد والمرأة والمحدود في القذف
فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى
والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تعدم الولاية اصلا وبالنوثة تنقص لان الولاية تستفاد من
المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للال لان صلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه ولهذا
اقيت شهادة اثنين منهم مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد
القذف ايضا وان لم تعدم حتى انفع النكاح بشهادة المحدود في القذف فلفوات الولاية
اول نقصانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين *
احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شياء ولكن السامع قد انزعم باعتقاده ان الخبر عنه مفترض
الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق في الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه
العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه
الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار
تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى
القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تقلده امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه
الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء
بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة
وبيان هذا ان قوله عليه السلام * لا صلوة الا بقرأة ليس في ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والثاني ان
حكم الخبر يلزم الخبر او لا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا
جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها التزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو
الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك
وبيان للفرق بينهما وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث من ابتلى بذهاب البصر من الصحابة
مثل عبد الله بن ام مكتوم وعثمان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر واثلة بن
الاسقع رضى الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احدانهم روى اقبل العمى
ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فيما يشكل عليهم
من امر الدين فيتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب
الولاية لوجهين
احدهما ان ما يلزم
السامع من خبر الخبر
بامور الدين فانما
يلزمه بالتزامه طاعة
الله ورسوله كما يلزم
القاضي الفصل
والقضاء والسماع
بالتزامه لا بالزام
الخصم والثاني ان
خبر الخبر في الدين
يلزمه او لا ثم يتعدى
الى غيره ولا يشترط
بمثله قيام الولاية
بخلاف الشهادة في
مجلس الحكم

عليه وسلم * تأخذون ثلثي دينكم من عائشة * وقد كانت رضى الله عنهما من علماء الصحابة رأيا ورواية *
وقد صرح ايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد
خبره ان مولاه اذن له * وسلمان رضى الله عنه حين كان عبدا اتاه بصديقة فاعتمد خبره وامر
اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق
وبعد عتقها * وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن
التاريخ مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير فدل ان الاعشى والمملوك والانشى
في ذلك كالصير والحر والذكر * ثم المحدود في القذف في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * قالوا لك عبد الله هم
الكاذبون * والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون
الخبر حجة العدالة مطلقة * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكر مقبول
الخبر وام يشغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف
الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة
* ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر
عن غيره واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدى شيخ البخارى * وذكر
ابوبكر الصير في شرحه لرسالة الشافعى ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب
وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك
بما افتقرت فيه الرواية والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد
وجب اسقاط ما تقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب
بيان قسم الانقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين *

وقد ثبت عن اصحاب
رسول الله رواية
الحديث ممن ابتلى
بذهاب البصر وقبول
رواية النساء والعبد
ورجوعهم الى قول
عائشة رضى الله عنها
وقبول النبي عليه
الصلوة والسلام خبر
بريرة وسلمان وغيرهما
والله اعلم اما المرتبة
الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الاسرار
وبليه الجلد الثالث

فهرست الجلد الثاني من كشف اليزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	صفحة
١٢٢	٢ جمع القلة والكثرة
١٢٣	٣ الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩	٤ اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	٥ معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	٨ كلمة من تحتل الخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩	اللازمة الاضافة
١٤٣	٩ كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تفسير
١٥٢	الصفة
١٥٤	١٢ النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
١٦٠	مفني قضبان
١٦٧	٢٠ افادة النكرة النفية العموم
١٧٠	٢١ تفصيل كلمة اي
١٧٣	٢٤ النكرة المفردة
١٧٧	٢٨ ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
١٨١	٢٢ معنى فقد صفت قلوبكما
١٨٣	٢٣ (حكم المشترك والمؤل)
١٨٧	٣٤ الظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٨٨	٣٦ بيان حكم النباش والطرار
١٩٠	٤٥ هل يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
١٩٢	٥٩ طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
٢٠٠	الشئين
٢٠٢	٥٩ المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٣	المجاز
٢٠٦	٦٠ لا بد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار
٢١٠	له والمستعير والمستعار والاستعار وما يقع به
٢١٢	الاستعارة
٢٢٣	٦٠ تعداد انواع المجاز المرسل
٢٣٠	٧٦ المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢٣١	الحنفية وعندهما بالعكس
	٨٤ القرء حقيقة في الحيض ومجاز في الطهر
	٨٥ النكاح في الوطئ حقيقة وفي العقد
	مجاز
	٨٨ التوكيد بالخصوصية يتناول الاقرار
	والانكار
	٩٥ ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
	١٠٢ حديث افعال الاعمال بالنيات ورفع عن افعالي
	الخطاء
	١٠٩ (حروف العطف)
١٢٢	سقوط واو يعم ويدع
١٢٣	الواو الحالية
١٢٩	الفاء العاطفة
١٣١	ثم العاطفة
١٣٥	بل العاطفة
١٣٩	لكن العاطفة
١٤٣	او العاطفة
١٥٢	انواع الجزاء ينقسم على انواع الجنابة
١٥٤	كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم
١٦٠	نحو ولا تطع آيما او كفورا
١٦٧	بمعنى كلمة او بمعنى حتى او الا ان
١٧٠	كلمة حتى العاطفة
١٧٣	(حروف الجر الباء للاتصاف)
١٧٧	اختلاف الائمة في قدر المسح على الرأس
١٨١	كلمة على
١٨٣	كلمة الى
١٨٧	كلمة في
١٨٨	(حروف القسم)
١٩٠	معنى ايم الله ولعمري
١٩٢	ومن حروف المعاني اسماء الظروف وهي
٢٠٠	مع وبعد وقبل وعند
٢٠٢	ومن حروف المعاني حروف الاستثناء
٢٠٣	كالا وغير
٢٠٦	ومن حروف المعاني حروف الشرط
٢١٠	كلمة كيف
٢١٢	كلمة كم
٢٢٣	(باب التصريح والكنية)
٢٣٠	معنى اعتدى واستبرأ
٢٣١	(باب وجوه الوقوف على احكام الشريعة)
	الوقوف بعبارته واسلارته ودلالته
	واقضائه
	بني مسائل كثيرة على نبوت حق التملك
	لللاب
	بيان من يلزم عليه النقطة
	بيان سبب مشروعية الصوم في النهار
	الجنابة بالجماع والاكل والشرب
	بعض ما يتعلق بالزنا واللواحة
	اي قتل يوجب الحد

- ٢٣١ حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة وعقوبات محضة وكفارة
- ٢٣٧ لاعموهم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
- ٢٤٣ الفرق بين المقتضى والمحدوف
- ٢٤٥ قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان من قبل المحذوف لا المقتضى
- ٢٤٧ المحذوف عند القاضي الامام ابى زيد من قبل المحذوف والمقتضى امر شرعى ضرورى
- ٢٥٢ الثابت بد لالة النص لا يحتمل الخصوص كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما
- ٢٥٣ (مفهوم الموافقة والمخالفة)
- ٢٥٣ مفهوم القلب
- ٢٥٦ مفهوم الصفة
- ٢٦١ ومن الوجوه الفاسدة القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم
- ٢٦٦ ومن ذلك اختصاص العام بسببه
- ٢٦٦ وما يختص بالسبب على اربعة اوجه
- ٢٦٦ اجمع الصحابة والتابعون على اجراء النصوص الواردة باسباب على عمومها وامثلة ذلك
- ٢٧١ ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعى جعل التعليق بالشرط موجب لعدم
- ٢٧٢ بحث طول الحرمة
- ٢٨٦ تعريف المطلق والمقيد
- ٢٨٦ جلى المطلق على المقيد في حادثة واحدة عند الشافعى
- ٢٨٨ ما يتخذ بالكفارات واعداد الركعات وظائف الطهارات
- ٢٨٩ وعندنا لا يحتمل مطلق على مقيد ابدا
- ٢٩٥ ما يتعلق بصدقة الفطر
- ٢٩٧ كفارة اليمين غير متتابع عند الشافعى بخلاف الظاهر والتل
- ٢٩٨ (باب العزيمة والرخصة)
- ٣٠٠ اولوا العزم من الرمل سعة

- ٣٠٠ العزيمة اربعة اقسام فريضة وواجب وسنة ونقل وتعريف الفرض والواجب
- ٣٠٢ معنى السنة والنفل والفرض
- ٣٠٣ حكم الفرض والواجب
- ٣٠٤ لاصولة الاغتاسمة الكتاب
- ٣٠٥ السعى في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند الشافعى وتأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر
- ٣٠٧ الحطيم من البيت والطواف من ورائه
- ٣٠٨ حكم السنة
- ٣٠٩ اطلاق السنة على قول الصحابي
- ٣١٠ السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وما يتعلق بالا ذان والاقامة
- ٣١١ تعريف النفل وحكمه
- ٣١٥ حكم المكره على كلة الكفر
- ٣١٦ قصة مسلية الكذاب
- ٣١٧ الامر بالمعروف اذا خاف القتل ومبا رزة الغازى والمكره على ائتلاف مال الغير
- ٣١٩ الصوم والافطار في السفر
- ٣٢٠ العزيمة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعى بالعكس
- ٣٢٢ المكره على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر اليهما
- ٣٢٤ قصر الصلوة في السفر رخصة
- ٣٢٨ (باب حكم الامر والنهى في اخذا دهما اى الامر بالشيء هل هو نهى عن ضده)
- ٣٣٧ من مجد على شيء نجس لا تقصد صلوته عند ابى يوسف رحمه الله
- ٣٣٩ (باب بيان اسباب الشرايع)
- ٣٣٩ اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة في بعض الركعات
- ٣٤٠ بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب ووجوب الاداء
- ٣٤٢ نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب
- ٣٤٣ انما يدرب السبب باضافة الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحده الشرب وكفارة القتل :

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٣٦٣	بيان يؤول الى الكفر	٣٤٥	بيان سبب وجوب الايمان
٣٦٧	بيان ترجمة حال زرادشت اللعين	٣٤٧	الفرق بين العلة والسبب
٣٦٨	مشكر المتواتر ومخالفه كافر	٣٤٧	الوقت سبب لوجوب الصلوة
٣٦٨	الخبر المشهور	٣٤٨	سبب وجوب الزكاة النصاب
٣٧٠	خبر الواحد	٣٤٩	سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان
٣٧١	الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل	٣٥٠	سبب وجوب صدقة الفطر رأس يونه
٣٧٣	بيان من بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم	٣٥٢	سبب وجوب الحج البيت
	الى الاطراف من الاصحاب رضى الله عنهم	٣٥٣	سبب وجوب العمر الارض النامية
٣٧٥	الخبر الواحد يفيد علم طمانينة	٣٥٤	سبب وجوب الخراج الارض النامية
٣٧٧	الراوي الذي جعل خبره حجة ضربان معروف	٣٥٥	سبب وجوب الطهارة في الصلوة
	ومجهول	٣٥٦	اسباب الحدود والعقوبات مانسب اليه من
٣٧٨	اما المعروف		قتل وزنا وسرقة
٣٨٤	اما المجهول	٣٥٦	سبب الكفارات مانسب اليه من القتل وقتل
٣٨٨	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة		الخاطئ
	وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه	٣٥٨	سبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها
	يفيد الظن والظن لا يفيد من الحق شيئا		وعمد المتقدمين سبب وجوب العبادات نعم
٣٩٢	(باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل		الله تعالى
	والضبط والاسلام والعدالة)	٣٥٩	سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج
٣٩٤	تعريف العقل	٣٥٩	باب بيان اقسام السنة
٣٩٦	اما الضبط	٣٦٠	باب المتواتر
٣٩٩	اما العدالة	٣٦٣	النول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول